Petrus Abälards Anschauungen über das Verhältnis vom Glauben zum Wissen.

Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie der Scholastiker.

Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Leipzig.

Vorgelegt von

Friedrich Schreiter

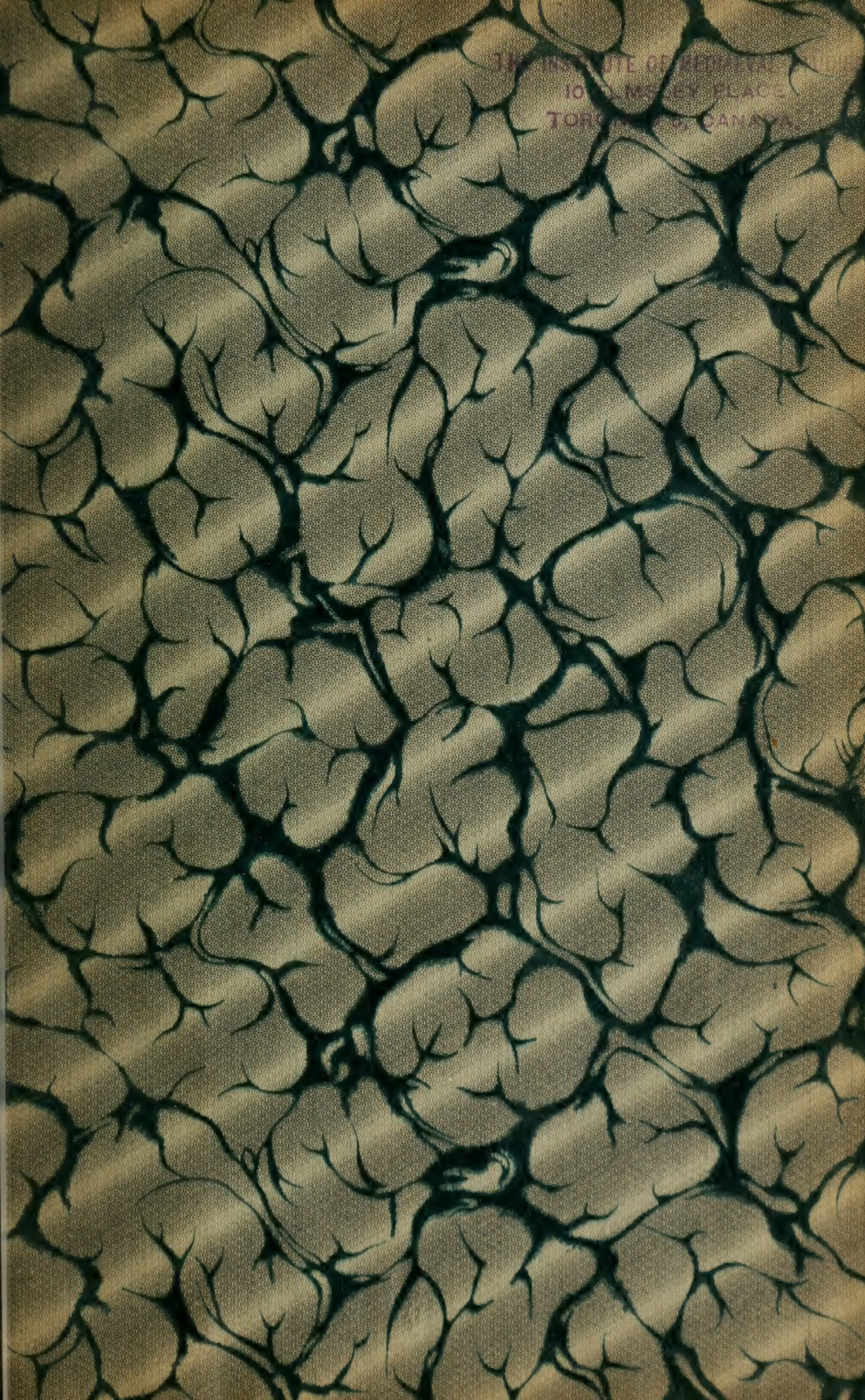
aus Lengenfeld i. V.

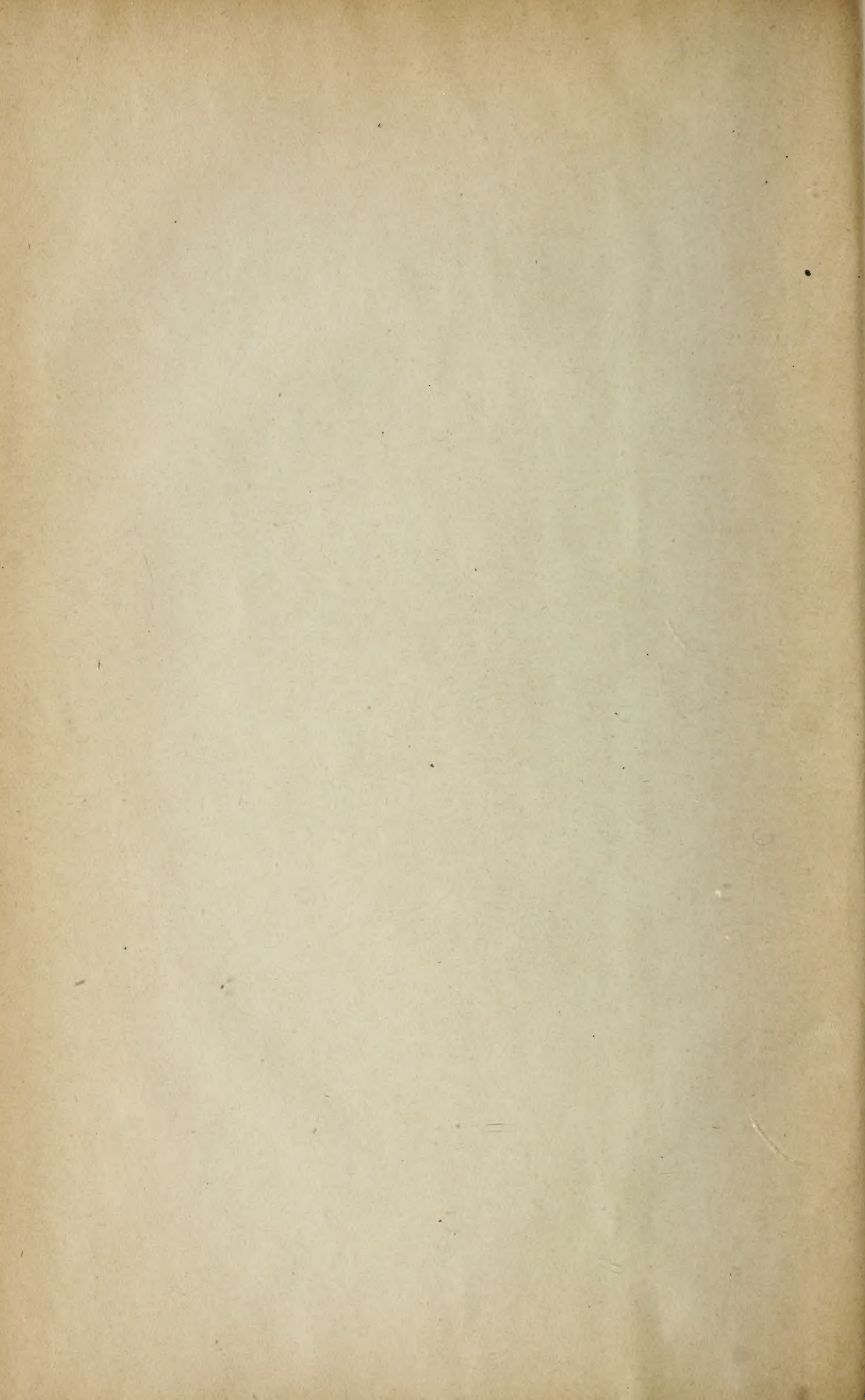
LEIPZIG.

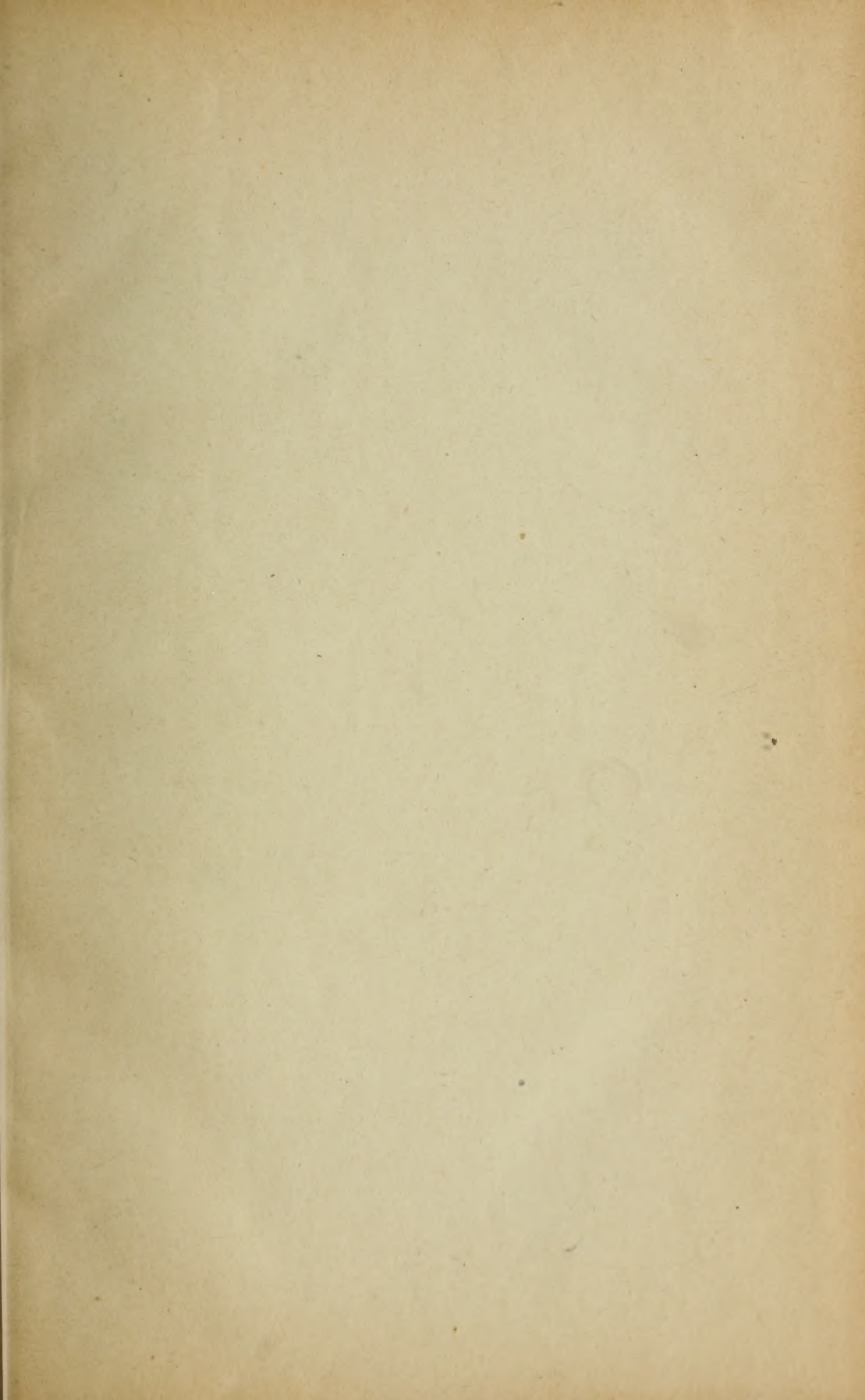
Druck von Sturm & Koppe (A. Dennhardt).

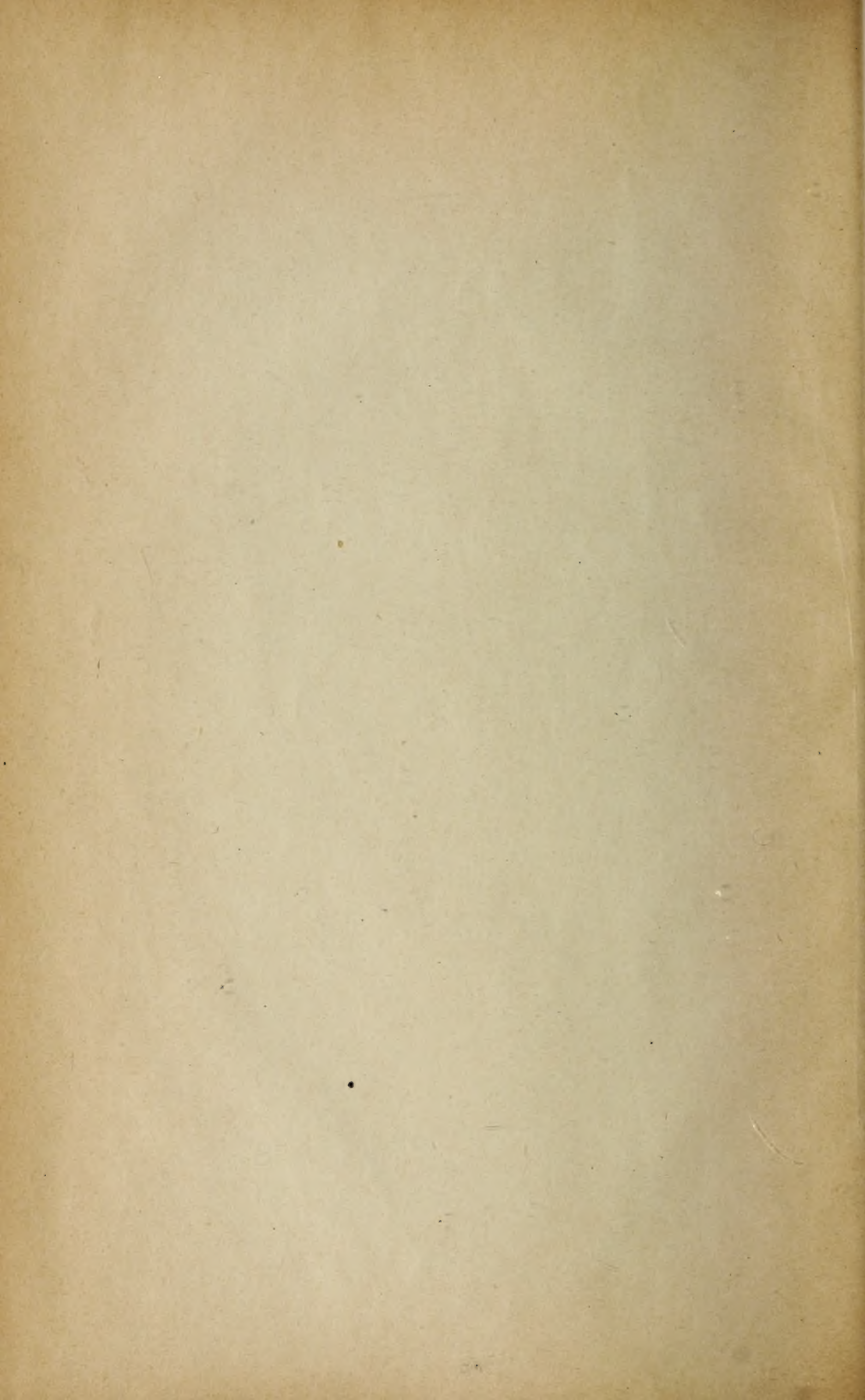
1912.

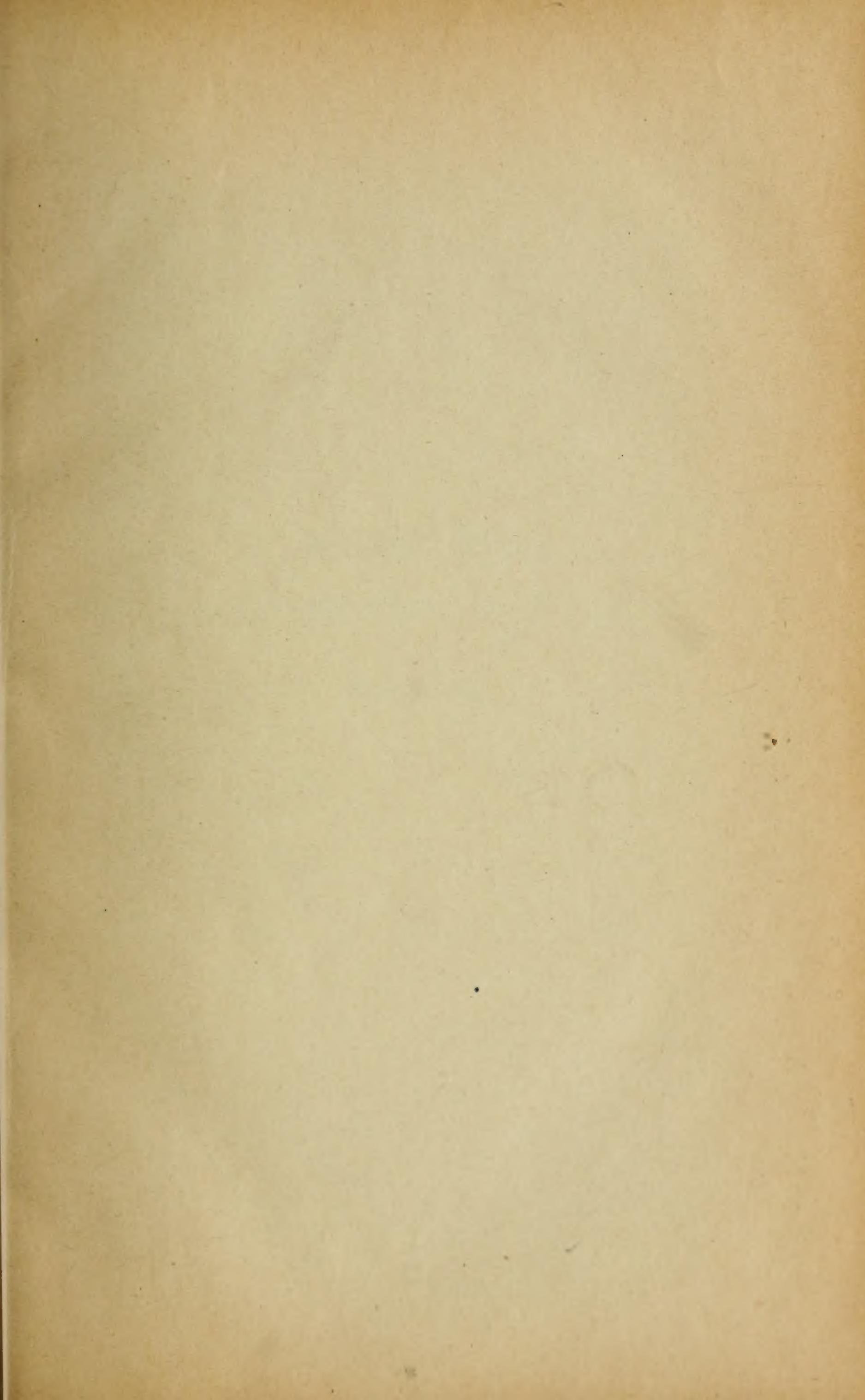


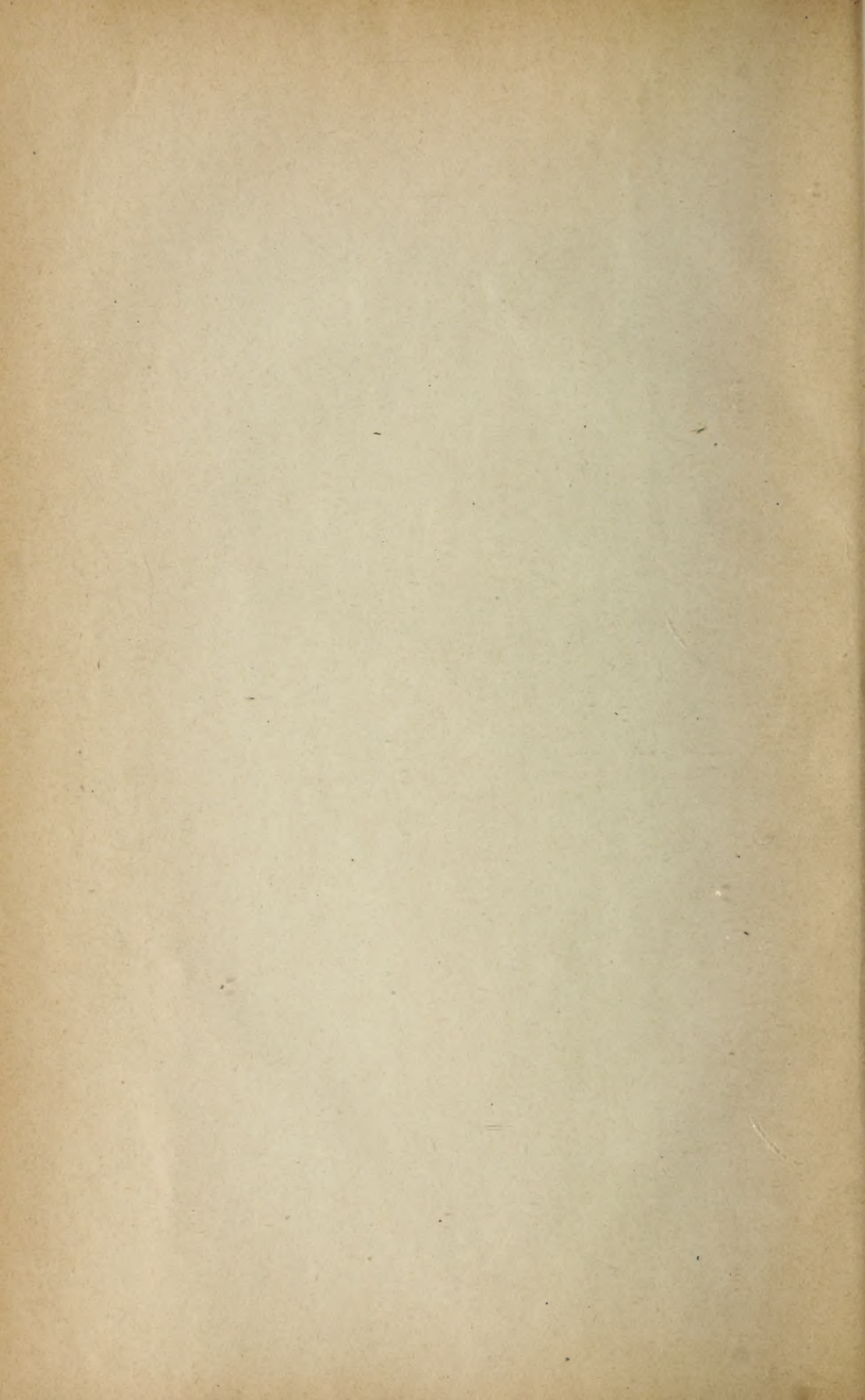












Meinen Eltern
in Dankbarkeit und Liebe

gewidmet.

Vorwort.

Johann Eduard Erdmann beginnt seine Vorlesungen über Glauben und Wissen mit den Worten: „Es ist wohl kaum ein zu emphatischer oder übertriebener Ausdruck, wenn ich die Frage, zu deren Beantwortung wir in diesen Vorlesungen unsere Kräfte gemeinschaftlich anstrengen wollen, eine berühmte nenne. In der Tat hat die Frage, wie sich der Glaube zum Wissen oder wie sich die Religion zur Wissenschaft verhalte, eine Celebrität erlangt, wie sie nicht leicht einem anderen Problem des Nachdenkens zuteil geworden ist." Mit diesem Satze hat Erdmann durchaus recht. Seitdem die Alexandriner ihre Lehren über *πίστις* und *γνῶσις* aufgestellt hatten, seitdem ist die Frage ein gewichtiger Bestandteil in — wir können wohl sagen — fast allen Lehrgebäuden der Philosophen bis auf den heutigen Tag geblieben.

Auch Petrus Abälard hat sich Zeit seines Lebens um die Lösung dieser Frage bemüht, und es ist nun die Aufgabe der vorliegenden Arbeit, diese Lösung näher zu betrachten. Bei meinen Ausführungen kann ich sicher auf das Interesse des Lesers rechnen. Denn einmal ist „die Kenntnis seiner hierher gehörigen Anschauungen für die richtige Beurteilung Abälards übriger Lehren wesentlich und das geschichtliche Interesse seiner Theologie beruht zum großen Teil auf eben

diesen Anschauungen.“[1]) Aber ebenso wichtig ist sie für die Kenntnis der Geschichte der Lösungen, die die Frage nach dem Verhältnis vom Glauben zum Wissen im Laufe der Jahrhunderte gefunden hat.

Um nun innerhalb dieser vielen Lösungsversuche Abälards Ansicht richtig würdigen zu können, möchte der Leser vielleicht erwarten, daß in einem einleitenden Abschnitte die Anschauungen der Philosophen mitgeteilt werden, die vor oder nach Abälard jene Frage beantwortet haben. So hat es z. B. Otto Marpurg in seinem Buche über „Das Wissen und der religiöse Glaube“ gemacht, indem er p. 1—64 „einige der wichtigsten Lösungsversuche der Frage nach Wissen und Glauben“ gibt. Das ist nun für Marpurgs Absicht, eine Lösung des Problems im modernen Sinne zu versuchen, völlig am Platze. Er mußte sich mit den Anschauungen des Cartesius — mit ihm fängt er nämlich an, — Spinozas und Kants auseinandersetzen. Für meine Zwecke dagegen hielt ich es für überflüssig, soweit es die neuere und neueste Zeit angeht. Denn diese versteht unter Glauben und Wissen etwas anderes als die ältere Zeit: Sie faßt beide Begriffe rein philosophisch auf: Man denke nur an Kants Anschauungen! Das Mittelalter aber nimmt sie im durchaus kirchlichen Sinne. Ihm ist das Verhältnis von Glauben und Wissen gleichbedeutend mit dem Verhältnis von kirchlichem Dogma und menschlicher Vernunft.

Aus diesem Grunde also wird es sich nur nötig machen, Abälards Meinungen über unser Problem mit denen seiner Vorgänger und Zeitgenossen zu vergleichen, also der Männer der Frühscholastik, vor allem aber des anderen Hauptver-

---

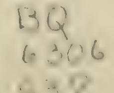
[1]) Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theologe des 12. Jahrhdts. p. 116.

treters derselben, Anselms von Canterbury. Bisweilen nämlich begegnet man der Anschauung, die Lehren dieser beiden Männer, soweit sie unsere Frage angingen, wären grundsätzlich verschieden, sofern Anselm lehre: credo, ut intellegam, Abälard aber: intellego, ut credam. Ob und inwieweit nun diese These für Anselm richtig ist, hat im Jahre 1909 Georg Wendschuch in seiner Dissertation „Das Verhältnis vom Glauben zum Wissen bei A. v. C.“ erörtert. Inwieweit sie für Abälard stimmt, das will ich — wie schon oben gesagt — einmal zu prüfen versuchen. Aus diesem Grunde habe ich es für praktisch erkannt, im allgemeinen dem Gange der Arbeit Wendschuchs zu folgen. Schon hier nämlich sei es gesagt, daß, so groß auch die Lehrdifferenzen sind, die unseren Denker hinsichtlich seiner theologischen Anschauungen von seinen Zeitgenossen abrücken, die Unterschiede hinsichtlich seiner philosophischen Anschauungen keineswegs so groß sind, als man nach dem oben angeführten Satze erwarten sollte. Das ist wenigstens das Resultat meiner Beschäftigung mit dem Manne; andere, und zwar manche Katholiken urteilen freilich anders; so sagt v. Hertling[1]: „Durch seine Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen tritt Abälard völlig aus der Reihe der kirchlich gesinnten Scholastiker heraus.“ Für die katholische Kirche ist und bleibt Abälard eben ein Ketzer; ich hoffe, im Verlaufe meiner Arbeit meine Ansicht näher begründen zu können.

Bei der zentralen Bedeutung, die, wie oben gesagt, die vorliegende Frage für die Gesamteinschätzung Abälards hat, ist es selbstverständlich, daß alle, die über ihn geschrieben haben, auch auf sie mit zukommen mußten. Trotzdem sind

---

[1]) In Wetzer und Weltes Enc. f. kath. Theol p. 17



ihre Erörterungen eben nur beiläufige geblieben, ja für das eine oder andere Kapitel meiner Arbeit habe ich überhaupt keine auch nur einigermaßen tiefer gehenden Vorarbeiten gehabt. Eine Monographie über den Gegenstand gibt es in deutscher Sprache meines Wissens noch nicht.

Literaturnachweis.

Deutsch, Peter Abälard, ein kritischer Theolog des 12. Jahrhunderts. Leipzig 1883.

Wilkens, Peter Abälard, eine Studie in der Kirchengeschichte des Mittelalters. Bremen 1855.

Goldhorn, „Die dogmatischen Schriften des Peter Abälard“ in Zeitschrift für historische Theologie 1866.

Bittcher, Das Leben des Petrus Abälardus in Ztschr. f. hist. Theol. 1869, p. 315—76.

— Ueber die Schriften, den philosophischen Standpunkt und die Ethik des Petrus Abälardus in Ztschr. f. hist. Theol. 1870. p. 1—90.

Frerichs, de Petri Abaelardi doctrina dogmatica et morali. Jena 1827.

Cousin, Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836. Und zwar hier seine Introduction p. 1—203.

Rémusat, Abélard I, II. Paris 1845.

Nitzsch, „Abälard“ in Realencyclopädie für prot. Theologie 3. Bd. I, p. 14—25.

v. **Hertling**, „Abälard“ in Wetzer und Weltes Encyclopädie der katholischen Theologie. Bd. I, p. 12—18.

Meyer, „Die Anklagesätze gegen Abälard“ in Gött. Gel. Nachr. 1898.

Frank, „Ein Beitrag zur Würdigung Abälards“ in Tübinger Ztschr. f. Theol. 1840. Heft 4.

Hayd, Abälard und seine Lehre im Verhältnis zur Kirche und ihrem Dogma. Regensburg 1863.

Denifle, Abälards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologia im Archiv für Lit. und Kirchengeschichte des Mittelalters. Bd. I, 1885.

Goldhorn, De summis principiis theologiae Abaelardeae. Lipsiae 1836.

Hausrath, Peter Abälard. Leipzig 1895.

Migne, Patrologiae cursus completus. Bd. 178. Und zwar hier Prolegomena p. 1—70.

Braun, de Petri Abaelardi ethica. Diss. Marburgi latt. 1852.

Deutsch, Abälards Verurteilung zu Sens 1141. Berlin 1880.

Ziegler, Abälards Ethika. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Freiburg u. Tübingen 1884.

Rheinwalds Allg. Repertorium für d. theol. Literatur 1840.

Offerhans, Dissertatio theologica exhibens Abaelardi Theologi Methodum. Groningae 1855.

Kaulich, Entwicklung der scholastischen Philosophie. Prag 1863.

Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Berlin 1896.

— Der Entwicklungsgang der Scholastik in Hilgenfelds Ztschr. f. wissenschaftl. Theologie 1865. p. 113—171.

Prantl, Geschichte der Logik. Bd. II. Leipzig 1885.

Vorländer, Geschichte der Philosophie. Leipzig 1908.

Ueberweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie. Bd. II. Leipzig 1905.

Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe 1909.

Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1872.

Seeberg, „Scholastik“ in Realencyclopädie für prot. Theol. Bd. 17. p. 705—32.

Freudenthal, „Zur Beurteilung der Scholastik“ im Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. III. p. 23—49.

K. v. Hase, Kirchengeschichte. Bd. II. Leipzig 1890.

Neander, der heilige Bernhard und sein Zeitalter. Hamburg und Gotha 1848.

Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1864.

Reuter, Aufklärung des Mittelalters. Bd. I. p. 182—259. Bd. II, 1ff.

Hefele, Konziliengeschichte. Bd. V. Freiburg 1886.

Erdmann, Vorlesungen über Glauben und Wissen. Berlin 1837.

Lipsius, Glauben und Wissen. Berlin 1897.

Herrmann, Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle 1879.

Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik. Leipzig 1905.

Adickes, Wissen und Glaube in Deutsche Rundschau 1898. Bd. 94.

Ziegler, Glaube und Wissen. Straßburger Rektoratsrede 1899.

Marpurg, Das Wissen und der religiöse Glaube. Leipzig 1869.

Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Leipzig 1893.

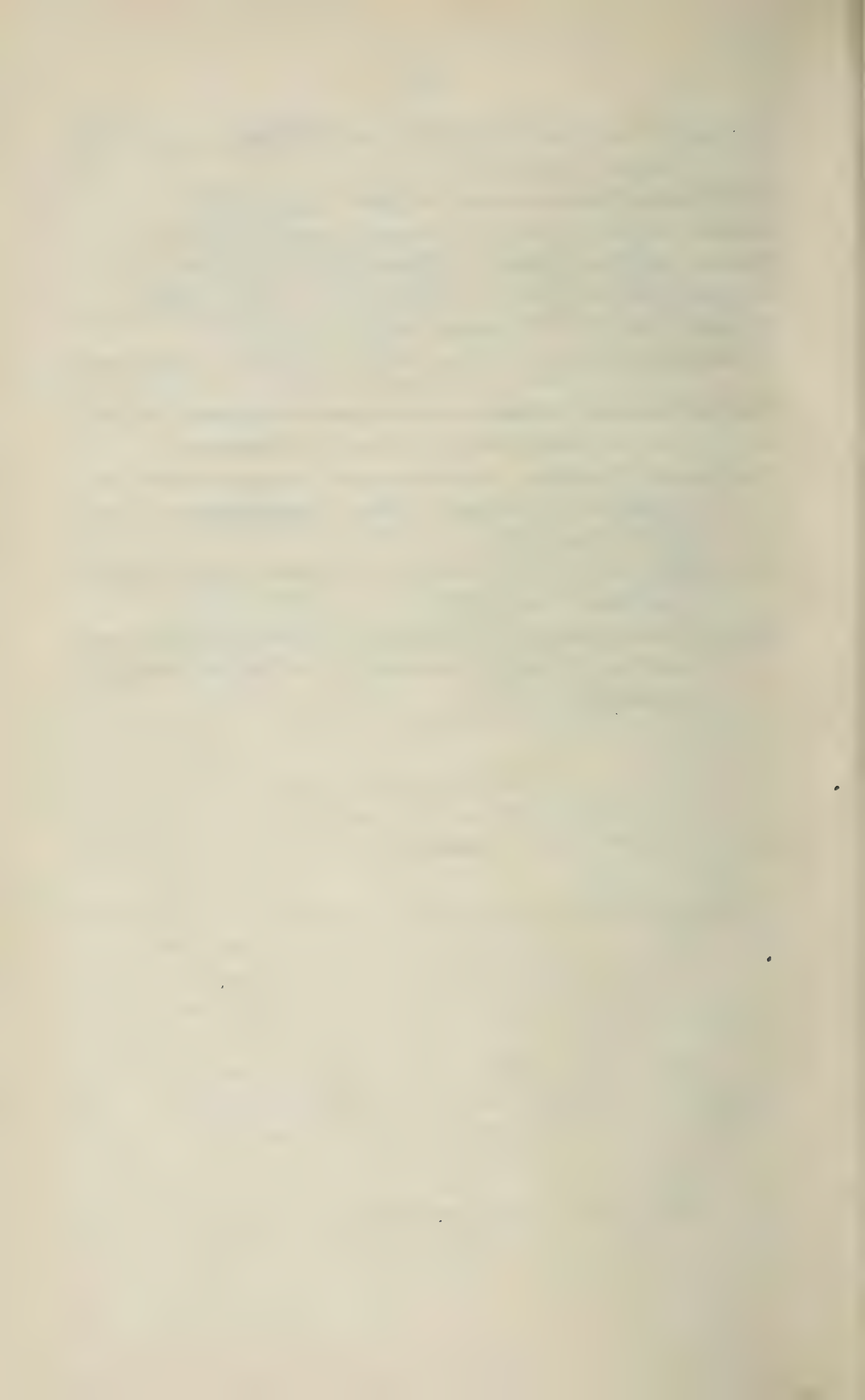
Frohschammer, Das neue Wissen und der neue Glaube. Leipzig 1873.

Hähnel, Verhältnis des Glaubens und Wissens bei Augustin. Ein Beitrag zu Augustins Erkenntnistheorie. Chemnitz 1891.

Wendschuch, Verhältnis vom Glauben zum Wissen bei Anselm von Canterbury. Ein Beitrag zu seiner Erkenntnistheorie. Leipzig 1909. Weida 1909.

Laas, Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen. Berlin 1882.

Richter, Kants Auffassung des Verhältnisses vom Glauben und Wissen und ihre Nachwirkung besonders in der neueren Theologie. Leipzig 1905.



Einleitung.

I.

Die Anschauungen über das Verhältnis vom Glauben zum Wissen bei Abälards Vorgängern und Zeitgenossen.

Das Verhältnis vom Glauben zum Wissen ist ein Problem, dessen Lösung schon auf verschiedene Weise versucht worden ist.

Die Antworten, die Abälards Zeit auf unsere Frage gab, kann man vielleicht in drei Gruppen teilen, wobei natürlich zugegeben werden muß, daß innerhalb dieser Gruppen wieder verschiedene Schattierungen sich konstatieren ließen. Doch für unsere Zwecke erübrigt es sich, Einzelheiten anzuführen (Näheres s. bei Neander, der h. Bernhard).

Da gab es zunächst die Lösungen, die gegeben wurden von den Männern der mystischen Richtung. Einer von ihnen ist Bernhard von Clairvaux. Nach ihm geht der Glaube aus von dem Willen, der gerichtet ist auf die göttlichen Dinge; gestützt lediglich auf Autorität hält er sich doch an absolute Wahrheit, freilich an noch verschlossene, noch verhüllte Wahrheit. Dieser Glaube muß sich aber noch zum Erkennen entwickeln, das das, was uns schon durch den Glauben völlig gewiß, aber freilich noch verhüllt ist, enthüllt: Das Erkennen ist dann gleich dem Schauen des Geistes,

und das ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann. — Daher nennt Neander diese Theologie eine Herzenstheologie (p. 146), „das Gefühl der Abhängigkeit von Gott und dem Erlöser, das Moment der Hingebung war eben das Vorherrschende“.

Anders mußte die Lösung ausfallen, die gegeben wurde von solchen Männern, die mehr eine dialektische Richtung verfolgten, d. h. die auf ihre Fahnen geschrieben hatten, alle Zweifel gegen die Kirchenlehre mit den Waffen der Vernunft zu widerlegen. Ihr Vorläufer dürfte Johannes Erigena sein, ihr Hauptvertreter für uns Anselm von Canterbury. — Bei ihm ist der Glaube der streng kirchliche, katholische Glaube, der — hoch erhaben über jede Kritik — unbedingt notwendig ist für jeden Menschen zum Heil, zugleich der Schlüssel zu jeglicher Erkenntnis. Fragt man, wodurch der Glaube zu dieser wichtigen Stellung kommt, so ist die Antwort: Weil man in ihm eine unmittelbare göttliche Wirkung zu sehen hat. Seine Normen findet er aber, was seinen Inhalt angeht, in den Schriften der Bibel und der Väter; er ist also unbedingter Autoritätsglaube. — Ist nun ein Mensch sittlich gut und hat er diesen Autoritätsglauben, so kann er auch weiter fortschreiten zum Wissen. Das will aber zunächst nur besagen, daß ein solcher Mensch zu einem tieferen, innigeren Erfassen des Glaubensinhaltes gelangt, indem er das, was schon durch den Glauben ihm gewiß ist, auch noch durch Vernunftgründe als gestützt und nachgewiesen einsieht. Freilich bei so manchen Glaubenstatsachen vermag unser Verstand nicht zu folgen: dann muß sich der betreffende Mensch eben wieder mit ihrer bloßen demütigen Annahme begnügen. Das kann er auch, denn etwa ein Zweifel an der Wahrheit des Glaubensinhaltes wäre Frevel. Sein Inhalt kann jede Kritik bestehen.

— Sind wir nämlich recht fromm, so gewährt uns Gott vielleicht durch einen Gnadenakt einen Blick in die Ewigkeit, wo wir dann selbst die höchsten Wahrheiten erkennen werden, deren Hülle unser armer Verstand umsonst hinieden wegzuziehen versuchte. — Bei dieser Lösung ist also schon der menschliche Verstand mit berücksichtigt, freilich in nur beschränktem Maße.

Endlich versuchten eine Lösung der Frage auch solche Männer, die einer noch freieren Richtung angehörten. Diese wollten also nicht anfangen mit dem Glauben und erst hinterher über ihn räsonnieren, sondern durch die Vernunft zum Glauben erst gelangen,[1]) oder anders ausgedrückt, sie wollten die Geheimnisse des Glaubens sich vermitteln durch die Vernunft. Leider sind die Schriften dieser Männer so gut wie ganz verloren gegangen; nur von einem einzigen haben wir sie noch sehr zahlreich, eben von Abälard. Seine Anschauungen wollen wir nunmehr näher untersuchen.

Zunächst jedoch wollen wir seine Biographie geben, ehe wir zur Darstellung seiner Lehren kommen. „Denn diese sind das Werk einer eigentümlichen Begabung, und um sie zu erklären, muß man in diese Persönlichkeit eingehen“. (Erdmann, Entwickelung p. 128.)

I.

Abälards Leben.

Vorausgeschickt sei die Bemerkung, daß ich in erster Linie solche Tatsachen aus seinem Leben erwähne, die uns

---

[1]) Rémusat II 345: Voilà bien le point de la discussion entre le philosophe et le fidèle. Dans cette diversité de définition de la foi éclate la différence entre celui, qui veut par la raison arriver à croire, et celui qui commence par croire et qui raisonne après.

seine Lehren über die Frage nach dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen erklären können.

Petrus Abälardus, geboren 1079 in Pallet in der Grafschaft Nantes, war der Sohn eines vornehmen Ritters, in dessen Haus strenge Frömmigkeit, aber auch gelehrte Bildung eine Stätte hatten. Dieser Umstand bewirkte einmal, daß auch der Sohn außerordentlich interessiert war für religiöse Fragen, zweitens aber ebensosehr einen Drang nach Wissenschaft und Bildung hatte: verzichtete er doch sogar auf sein Erstgeburtsrecht, nur um studieren zu dürfen. Diesen Wunsch ließen ihn die guten finanziellen Verhältnisse seines Vaters auch ausführen. Roscelin und Wilhelm von Champeaux, also die bedeutendsten Männer seiner Zeit, unterrichteten ihn zu Paris in Dialektik und später in Rhetorik. Hierbei mag der intellektuelle Trieb, der ihm angeboren war, noch mehr bestärkt worden sein. Denn schon jetzt begann der selbstbewußte Junker, eigene Wege zu gehen: Noch in Paris, nachher in Melun und darauf in Corbeil hielt er selbst Vorlesungen und zwar mit einer absichtlichen Spitze gegen seine Lehrer.[1]) Deshalb sowohl als auch aus Eifersucht auf Abälards Erfolge versuchte Wilhelm seine Lehrtätigkeit immer wieder zu stören, und zwar nicht ohne Erfolg.

Nunmehr wandte sich Abälard dem Studium der Theologie zu. Jetzt entwickelten sich in seinem Wesen jene zwei verschiedenen Richtungen, die wir von nun an immer wahrnehmen können an ihm. Er trat an die neue Wissenschaft heran, nachdem er schon die Kenntnisse der Dialektik sich

---

[1]) Gravissimus extiti, quum nonnullas scilicet ejus sententias refellere conarer, et rationinari contra eum saepius aggrederer. I, 4.

Erwähnt sei, daß ich zitiere nach Cousius Ausgabe I, 1849; II, 1859. Sic et Non nach Henke und Lindenkohl, Marburg 1851. Dialogus inter philosophum Judaeum et christianum nach Rheinwald, Berlin 1831.

angeeignet hatte; und andererseits wurde der vom Vater und von der frommen Mutter übernommene Glaube durch das theoretische Studium noch mehr gekräftigt; es war aber ein Glaube im streng kirchlichen Sinn. So kam es, daß er mit der Kirche auf keinen Fall brechen konnte, selbst wenn er noch so viel an ihren Lehren, wie sie damals dargeboten wurden, auszusetzen hatte, ja selbst als sie ihn von sich stieß.

Ihm behagte nämlich der Unterricht seines Lehrers Anselm von Laon so wenig, daß er selbst daran ging, Vorlesungen über Theologie zu halten, wobei er natürlich auch der Dialektik gewissen Einfluß auf seine Anschauungen zuließ. Wieder aber mußte er die bittere Erfahrung machen, daß seine neidischen Vorgesetzten ihm seine Lehrtätigkeit verboten. Sein eigentliches Unglück sollte aber noch kommen, seine Verbindung mit Heloise; und selbst als er hinter die hohen Klostermauern geflohen war, fand er keine Ruhe.

Alle diese bitteren Erfahrungen hatten in ihm einen gewissen Skeptizismus groß werden lassen, der sich zeitweise sogar an Einrichtungen in Kloster und Kirche, ja an den Glauben selber zu wagen schien. Damit lieferte er sich den Feinden ganz aus: Sie ließen sein Buch tractatus de unitate et trinitate verdammen, ihn selbst aber zu Kerkerhaft verurteilen (Synode zu Soissons). Abälard aber hatte noch vorher widerrufen wollen: Er wollte nicht aus den Mutterarmen seiner Kirche gehen.

Nun hatte er zwar die Freude, bald wieder befreit zu werden; allein nur zu rasch beginnen nach seiner Rückkehr nach St. Denis die dortigen Mönche, die sich von ihm wegen einer unbedächtigen Aeußerung über den Nationalheiligen Dionysius beleidigt fühlten, von neuem ihn zu verfolgen;

unter seinen Feinden erschienen wohl jetzt schon Norbert von Köln, der Gründer des Prämonstratenserordens, und vor allem Bernhard von Clärvaux, der berühmteste Mann seiner Zeit. Abälard will allen Verfolgungen aus dem Wege gehen, indem er sich zunächst in der noch völlig unbebauten Umgegend von Troyes ein Bethaus errichtet namens St. Paraklet und darauf das Amt eines Abtes im Kloster St. Gildas zu Rhuys, einer ganz öden Gegend, annimmt. Doch den verweltlichten Mönchen ist der strenge Abt unbequem; sein Briefwechsel mit Heloise bietet ihnen die Handhabe zu schlimmsten Verdächtigungen. Wieder muß er fliehen. Er sucht nun Paris auf, um sich hier einen Lehrstuhl zu erobern.

Erbittert von all dem Leid wird er auch in seinen Schriften aggressiver, offener. Nun holen die kirchentreuen Kleriker zum Schlage aus, von dem er sich nie wieder erholen sollte: Bernhard zitiert ihn vor die Synode zu Sens. Durch Anwendung seiner Dialektik „habe er die christliche Glaubenslehre verletzt und damit die ganze Christenheit angegriffen.“ Die Beweissätze hierfür schöpft man vor allem aus seiner Introductio. Natürlich wird er wieder verurteilt, aber wiederum bringt er es nicht über sich, etwa seinen Feinden zu trotzen. Er will an den Papst appellieren, er gibt eine Erklärung heraus, er stehe doch völlig im Einklang mit dem Dogma, er will eben mit einem Worte der treue Sohn seiner Kirche sein.

Sicher wäre er durch seinen intellektualistischen Trieb noch einmal veranlaßt worden, mit seiner Kirche zu zerfallen; doch ereilte ihn bald zu seinem Glück der Tod; es war das Jahr 1142.

Schon dieser kurze Lebensabriß lehrt uns, daß wir in

Abälard durchaus keinen so großen Antipoden der übrigen Kirchenlehrer suchen dürfen, als vielleicht manche glauben Er veranlaßt uns vielmehr zu der Vermutung, daß er seinen freien Gedanken, die er allerdings zweifellos hatte, oft einen Ausdruck gegeben haben wird, der gut kirchlich aussah, daß er aber, wo einmal sich solche freie Aeußerungen vordrängten, sie an anderer Stelle schnell wieder gemäßigt haben wird. Wir können also erwarten, neue und alte Gedanken in seinem Lehrgebäude zu finden, ohne daß sie untereinander ganz ausgeglichen wären.

Nach diesen Erwägungen treten wir nun an unsere eigentliche Arbeit heran.

I. Hauptteil.

Der Glaube.

I.

Das Wesen und der Begriff des Glaubens.

Am ausführlichsten hat Abälard seine Anschauungen über den Glauben dargelegt in der Introductio p. 5—10.

Hier steht die berühmte Definition: fides est existimatio rerum non apparentium, hoc est sensibus corporis non subjacentium (p. 5), mögen nun auch die betreffenden Dinge gut oder schlecht, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig sein. An der Bestimmung, daß sich der Glaube immer nur auf etwas Unsichtbares bezieht, hält Abälard stets fest.[1]) Wenn ja einer „Glauben" haben will von etwas Sichtbarem, so gebraucht er eben das Wort im uneigentlichen Sinne. Allerdings sagen wir: Ich glaube meinen Augen, jedoch meinen wir dann immer etwas, was sich aus dem Gesehenen nicht gleich ergibt.[2]) In demselben uneigentlichen Sinne wird

[1]) Fides, ut dictum est, proprie non dicatur nisi de his, quae nondum apparent II 7, 79.

[2]) Si dicimus credi quae videntur (sicut dicit unusquisque: oculis suis se credidisse, non tamen ipsa est, quae in nobis aedificatur fides, sed ex rebus, quas videmus, agitur in nobis, ut ea credantur, quae non videntur II 8.

auch das Glauben gebraucht, welches zwar auf zukünftige Dinge geht, die aber aus bestimmten Gründen (z. B. durch die Vernunft) völlig gesichert sind.[1])

Mit diesem Glauben ist eng verwandt die spes, die Hoffnung. Sie ist nur eine species des genus fides, sofern sie sich nur auf zukünftige Güter bezieht, und wächst aus der fides heraus (II 7, 231).

Jedoch kommt für Abälard der Glaube in diesem allgemeinen Sinne nicht weiter in Betracht; „c'est un souvenir d'Aristote" (Rémusat II 345).[2]) Wir haben ihn nur angeführt, um vollständig zu sein. Wo Abälard vielmehr von der fides schlechthin spricht, da meint er immer die fides christiana oder catholica i. e. universalis, wir würden sagen, den kirchlichen Glauben, wie er im Athanasianum überliefert war. Von diesem Glauben sagt er dann auch mit Recht, er beziehe sich auf die Natur der Gottheit selber und zweitens auf ihre Wohltaten, Verordnungen und Einrichtungen,[3]) niemals aber auf etwas, was keine Bedeutung hätte für unserer Seelen Seligkeit. Mit diesem Wortgebrauch bleibt Abälard völlig im Einklang mit seinen Zeitgenossen; auch sie haben unter „Glauben" nur den kirchlichen Glauben verstanden; und es war ein Irrtum seiner Feinde,[4]) wenn sie ihm aus der oben angeführten Definition des Glaubens im allgemeinen Sinne den Vorwurf machten, er verstände auch unter der fides catho-

[1]) Est fides etiam rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis praesentibus creditur, quod futurum est, quam jam per speciem manifestam se contemplandam praebebit sanctis ipsa Dei sapientia. II 9.

[2]) c'est celle de la foi abstraite et non de la foi chrétienne, c'est un souvenir d'Aristote. (ib.)

[3]) Fides autem catholica partim circa ipsam divinitatis naturam, partim circa divina beneficia et quascunque Dei necessarias dispensationes vel ordinationes consistit, quae nobis diligenter apostolorum vel sanctorum patrum symbolis expressa sunt II 10.

[4]) cf. z. B. Bernhard v. Cl. ep. 190.

lica nur eine existimatio, nur ein „Meinen“. Wenn Abälard die fides catholica so definiert hätte, so würde er sich in der Tat von seinen Zeitgenossen getrennt haben, denn diesen war die fides catholica etwas völlig Sicheres. Nachdem — ich führe nur drei Beispiele zum Beweise an — schon Augustin das credere bestimmt hatte durch cum assensione cogitare, erklärt Hugo v. St. Victor es durch die Worte certitudinem quandam animi de rebus absentibus, und ähnlich Hildebert von Lavardin: voluntariam certitudinem absentium. Genau so inhaltreich ist aber dem Abälard die fides cath., wie sich noch zeigen wird; umschreibt er sie doch einmal selbst mit den Worten Gregors als ein argumentum von Dingen, die unsichtbar sind, also eine feste Ueberzeugung, ein wirkliches Fürwahrhalten, keine schwankende Meinung.[1] Uebrigens entfernte sich Abälard auch darin, woran wir heutzutage vielleicht Anstoß nehmen möchten, nämlich in der intellektuellen Fassung des Glaubens, nicht von seiner Zeit. Denn das ganze Mittelalter von Augustin an, ja wir können noch weiter zurückgehen, von den Alexandrinern an hatte diese Anschauung.[2]

Wodurch entsteht nun dieser Glaube? Abälards Meinung ist die, daß er einmal zustande kommt durch Belehrung seitens der Menschen und daneben durch die interna inspiriatio seitens Gottes. „Das bewirkt er, indem er das Licht des Glaubens in uns anzündet“, lesen wir I 666, und „daß er jemanden zum Glauben ruft“, steht II 311.[3] Diese beiden Quellen, aus denen der Glaube entspringt, finden wir auch in den Schriften seiner

---

[1]) Fides est argumentum non apparentium h. e. probatio quod sint aliqua non apparentia II 7, 79.

[2]) cf. Kirn „der Glaube“ in Realencyclopädie für prot. Theol. VI, p 676 f.

[3]) Man beachte z. B. noch folgende Wendung: Potest quippe contingere, ut more Hieremiae vel Johannis Baptistae in utero illuminati Deum cognoscerent II 287.

Zeitgenossen, nicht aber die dritte Quelle, die er noch gelten läßt, die menschliche Vernunft, die rein aus sich heraus zu dem Resultat gelangt, daß der Glaube notwendig sei: aus ihr hatten z. B. die griechischen Philosophen, vor allem die Platoniker ihren Glauben.[1] Allerdings verdeckt Abälard das Neue seiner Anschauung dadurch, daß er sagt, auch die menschliche Vernunft erhalte ja ihre Objekte aus göttlicher Offenbarung.[2] Doch umsonst! Mit dieser Lehre, auch die Vernunft könne zum Glauben veranlassen, sowie mit der, der Glaube fände sich auch bei Heiden, überschreitet er den Rahmen der damaligen Kirchenlehre und nähert sich den Alexandrinern, jenen Ketzern der alten Kirche.

Noch mehr sollte er aber in Gegensatz treten zu seinen Zeitgenossen durch eine Anschauung, die wir im nächsten Kapitel besprechen wollen.

II.

Glaube und Vernunft.

Wenn, wie wir soeben sahen, der Glaube zustande kommt außer aus der Vernunft auch aus innerer Erleuchtung und

---

[1] Multi ex Gentibus, nonnulli ex Judaeis in hoc quoque a doctoribus populi sui instructi fidem St. Trinitatis recognoverunt. . . . . Ex Gentibus quidem primo Graeci, ex quibus praedicti philosophi fuerunt. Post Graecos Latini, qui sicut in disciplinis saecularium artium imitati sunt Graecos, ita et in vera fidei doctrina ab ipsis exempla sumpserunt, cum eos christianam fidem suscepisse audissent, quos ingeniorum subtilitate praeditos omnibus philosophiae rationibus armatos esse cognoverant II, 400. Philosophos unum tandummodo Deum cognoscere, Tullius perhibet II, 29 u. o. bes. 116.

[2] Cum in suis scilicet evanescerent cogitationibus, dicentes se esse sapientes, i. e. suam sapientiam proprio studio vel ingenio ascribentes, non divinae gratiae dono tribuentes, reperiemus eos qui praecipui habentur, omnem praecipue philosophiam divinae tribuere gratiae, veluti Socratem sive Platonem II, 31.

infolge Belehrung, ist da nicht Gefahr vorhanden, daß wir uns bisweilen für erleuchtet halten (und daher ein Glaubensobjekt annehmen), wo wir es gar nicht sind? Oder kann es nicht vorkommen, daß einer eine falsche Lehre anzunehmen uns zumutet? Von diesen Erwägungen aus stellt Abälard den kühnen Satz auf: „Bevor das, was gesagt wird, die Kinder oder ungelehrte Leute zu fassen vermögen, sagen sie nur, daß sie glauben.“[1]) Das heißt mit anderen Worten: Solange du die Glaubenssätze nicht wirklich begriffen hast, wähnst du nur zu glauben.

Mit diesem Satze entfernt sich Abälard am weitesten von seiner Zeit, einer Zeit, in der Bernhard v. Cl. das Wort prägen konnte: Wenn der Glaube irgend einen Zweifel an sich hat, so ist er überhaupt kein Glaube mehr,[2]) ja in der selbst ein Anselm, der doch immer die Beweisführung des Glaubensinhaltes forderte, jedem Christen verbot, darüber zu disputieren, ob das, was die katholische Kirche mit dem Herzen glaube und mit dem Munde bekenne, auch wirklich zuträfe.[3]) Jene Zeit mit ihrem Besitze eines fest normierten Glaubens lebte der Ueberzeugung, daß dieser Glaube auf göttlicher Autorität beruhend selbst schon die Gewißheit der Wahrheit in sich schließe, daß man daher seinen Inhalt, wie er von der Kirche dargeboten wird, auf jeden Fall annehmen müsse; erst hinterher dürfe man ihn mit dem Verstande zwecks begrifflicher Erörterungen zergliedern. Fides praecidit intellectum, das war das Axiom, das bisher absolut in Geltung gewesen war.

Anders Abälard; er sagt: Zweifele zuerst an dem, was

---

[1]) Antequam ea quae dicuntur, capere valeant, credere se affirmant. Dial. 5 cf. auch I 18.

[2]) Consid. ad Eugen. III ep. 5 c. 3 cf. auch ep. 189.

[3]) De fide trin. c 2.

du glauben sollst, überzeuge dich, ob es glaubwürdig ist, und erst auf Grund vernünftiger Einsicht in den Glaubensinhalt nimm ihn an: So soll sich der wahre Glauben aufbauen. Dubitando ad inquisitionen venimus, inquirendo veritatem percipimus,[1]) das ist der berühmte, viel zitierte Satz, in dem in der Tat der eigentliche Gegensatz Abälards zu seinen Zeitgenossen zum Ausdruck gelangt. Nicht ist ihm das von der Kirche Dargebotene über alle Kritik erhaben, sondern es muß sich rationell verteidigen lassen.

Weshalb nun stellt Abälard diese Forderung? Wir sahen bereits, daß wir sonst gar nicht wüßten, ob wirklich geglaubt werden kann, was man zu glauben angeboten bekommt. Dann käme man wohl gar in die Lage, irgend eine häretische Lehre annehmen zu sollen.[2]) Ferner behauptet Abälard, daß ein schnell angenommener Glaube nicht fest sei; nur ein solcher Glaube, der durch Vernunftgründe gestützt ist, sei fest und mache auch andere fest,[3]) nur ein solcher Glaube erbaue den Menschen. Endlich wäre ja sonst im Glauben gar kein Fortschritt; er könnte nicht fortschreiten von dem Glauben der Jüngeren und der Bauern zu dem der Gereiften und Gelehrten, d. h. eben zu dem geprüften und für berechtigt erfundenen und daraufhin um so sichereren Glauben.[4])

---

[1]) Sic et non 17.

[2]) Si enim cum persuadetur aliquid, ut credatur, nil est ratione discutiendum, utrum ita scilicet credi oport eat vel non: quid restat nisi ut aeque tam falsa quam vera praedicantibus acquiescamus et illam Fausti haeretici defensionem praetendamus II 77. cf. auch Dial. 49.

[3]) Quae fides nisi per doctrinam instruatur, habebit quidem inter adversa tutum diffugiendi recessum, non etiam retinebit constantem obstudenti securitatem II 77. Dazu die bekannten Worte: Vix qui loquenti leviter credidit, firmus in fide permansit II 78.

[4]) Quid enim? Mirabile est, cum . . . humana in cunctis rebus creatis intelligentia crescat, in fide nullus est profectus? Sed aeque minores ut majores, aeque rustici ut literati de hac asseruntur Dial. 5. 7.

Damit nun dieser letztere Glaube um so allgemeiner werde, ist zweierlei nötig. Erstens dürfen als Lehrer nur solche auftreten, die das, was sie vortragen, auch gründlich verstanden haben. Denn sonst verdienen sie eben nicht den Namen eines Lehrers.[1]) Wer ferner — selbst wenn er es persönlich verstanden hat — es aber doch nicht so zu predigen vermag, daß seine Zuhörer es auch wieder verstehen, der soll auch lieber schweigen,[2]) ehe er sich dem Gespött preisgibt.[3])

Zweitens liegt es an der Gemeinde, wenn sie nicht zu dem wahren Glauben vordringt. Sie schämt sich, wenn sie ausgefragt eingestehen soll, etwas noch nicht verstanden zu haben; lieber geht sie ängstlich jedem Verhör aus dem Wege.[4]) Daher galt bisher der Grundsatz: Der ist der Festeste im Glauben, der den Durchschnittsglauben der Menge nicht überschreitet.[5]) Ja es war geradezu verboten, nachzuforschen, was geglaubt werden soll, und zu zweifeln.[6]) Wie ganz anders seine Schüler! Die verlangen mehr, was eingesehen werden kann, als was in Worte gefaßt werden kann![7])

Von diesen Forderungen — so hätte Abälard wie bei

---

[1]) Si vero non intellexissent, quae de ore proprio proferebant, non erant sapientes II 80, 79, 82.

[2]) Ut omnino a praedicatione quiescendum esse praecipiat, si in his quae praedicanda sunt, desit, qui prophetare valeat, h. c. ea quae dicuntur exponere et eorum intelligentiam aperire II 80.

[3]) Qui eos qui quae praedicant, exponere non sufficiumt, quantae irrisioni sint habendi II 81, 82. I 18.

[4]) Dial. 5.

[5]) Ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum (ib.)

[6]) ib.

[7]) Scholares nostri, qui humanas et philosophicas rationes inquirebant et plus quae intelligi quam quae dici possent efflagitabant, I 18.

einer anderen Gelegenheit sagen können[1]) — „Da ging mein Trauern an". Denn sie waren unter den Streitsätzen, die man ihm sowohl in Soissons als auch in Sens vorwarf. Und allerdings mußten sie wie eine Erschütterung des Kirchenglaubens erscheinen: „Du lässest dem Glauben erst durch Vernunftgründe Festigkeit zuteil werden!" Freilich sucht sich Abälard insofern zu decken, als er sagt, auch die alten Väter hätten sich um das richtige Verständnis der Glaubenssätze bemüht;[2]) ihnen wolle er also nur nachahmen. Jedoch müssen wir sagen, daß es diesen niemals eingefallen ist, den Glauben erst aus dem Zweifel als einem Durchgangspunkt für die herrschende Vernunft hervorgehen zu lassen. Wie bescheiden strebt z. B. Anselm nach einer Begründung des Kirchenglaubens; wie demütig streckt er vor den Autoritäten seine dialektischen Waffen!

Und doch hüte man sich, das Neue, was Abälard bringt, als zu groß anzunehmen. Gewiß, er fordert eine Begründung des Glaubensinhaltes; aber wohlgemerkt es handelt sich nicht um ein Beweisen desselben im strengen Sinn des Wortes, sondern lediglich darum, daß die Glaubenswahrheiten wahrscheinlich und einleuchtend für die Vernunft gemacht werden! Und ferner meint er nur die natürliche, ungeschulte Vernunft, keinesfalls aber die wissenschaftlich geschulte, wie wir sie etwa bei Albertus Magnus und Thomas von Aquino finden. Die natürliche Vernunft aber erkennen alle seine Zeitgenossen an und rechnen mit ihr; sie ist es, die schon Augustin und dann Anselm meinen, wenn sie davon reden, die Glaubenslehre

---

[1]) Nonnunquam superior in disputando viderer I. 4. Hinc calamitatum maerum, quae nunc usque perseverant, coeperunt exordia I 4.

[2]) Praesertim cum ipsi Sancti quoque de his quae ad fidem pertinent, ratiocinantes multis exemplorum vel similitudinem rationibus rebelles arguere vel reprimere soleant II 77, 74, 83, 78, 463 u. o.

sei mit dem „Verstande“, mit dem „natürlichen Denken“ auszusöhnen, ihre Uebereinstimmung mit der „Vernunft“ darzulegen.

Ferner kann die kritische Arbeit der Vernunft am Glaubensinhalte diesem gar nicht so sehr gefährlich werden; denn dieser ist doch nicht vernunftwidrig, wird also eine Kritik wohl aushalten.[1]) Mit dieser Ansicht nähert sich Abälard schon wieder ganz den übrigen Scholastikern; nochmehr aber in der Lehre, die im nächsten Kapitel besprochen werden soll.

Zunächst jedoch soll noch ein Kriterium für Glaubenswahrheiten genannt werden, und zwar dasjenige, welches Deutsch, P. Abälard p. 188 gut als „sittliches Bewußtsein“ angibt. Abälard sagt darüber nichts Näheres; seine Anschauung aber ist die, daß alle sittlich guten Menschen über bestimmte Dinge zu allen Zeiten gleichmäßig urteilen werden, also gleichsam gefühlsmäßig, wissend, was gut und was schlecht ist. Natürlich ist auch hierbei der Verstand im Spiele, sofern er das Gefühl für das Gute einflößt.[2]) Aber es ist nicht das scharfe Denken tätig, sondern mehr das Fühlen; die Glaubensobjekte werden dem Verstande nicht einleuchtend gemacht, sondern nur empfohlen zur Annahme,[3]) und man nimmt sie an nicht aus einer causa necessaria, sondern einer causa honesta.

Unstreitig weisen diese Ansichten Abälards hin auf die mystische Richtung seiner Zeit, die ja überhaupt das fromme

---

[1]) Fidem non nudam Apostolis atque inopem rationis reliquit II 77.

[2]) Quam honestum vero sit ac salubre . . . nullus est, cui proprie ratio non suggerat conscientiae II 120.

[3]) Magis autem honestis quam necessariis rationibus utimur, quoniam apud bonos id semper praecipuum statuitur, quod ex honestate commendatur . . ., praesertim cum, quae honesta sunt, per se placeant atque nos statim sua vi quadam alliciant II 119.

Gefühl als den Quell des Glaubens ansah und auf jede vernunftgemäße Begründung seiner Wahrheiten verzichtete. Daher hat auch unser Denker diese Anschauungen so flüchtig nur gestreift; sie widersprachen offenbar seiner rationellen Beanlagung.

Dafür kennt er aber einen anderen Grund, der ihn Glaubenssätze annehmen läßt, das ist die Autorität. Zu ihrer Besprechung wenden wir uns jetzt.

I.

Glaube und Autorität.

Wiederholt schon haben wir gesagt, daß das Neue, welches Abälard bringt, in erster Linie darin besteht, daß er auf eine Prüfung der Glaubensobjekte dringt, bevor sie der Mensch sich zu eigen macht.

Hören wir nun II 460: „Es ist klar, daß diejenigen die allerelendesten Menschen sind, die Glauben und Hoffnung aufgegeben haben und weder mit den Philosophen die Unsterblichkeit der Seele glauben noch auf Gott als den Vergelter der Guten harren, sondern nur den Experimenten ihrer Sinne trauen — genau wie die Tiere — und mit den Tieren auch deren Los teilen.[1]) Zur Annahme des Glaubens werden sie nicht durch Experimente ihrer Sinne noch durch menschliche Beweisgründe gezwungen werden können, sondern sie sind

---

[1]) Ex quo liquidum est tales omnium hominum miserrimos esse, qui tam fide quam spe destituti nec cum philosophis immortalitatem animae credent nec Deum remuneratorem bonorum exspectabunt, toti sensuum experimentis dediti sicut pecora. Ad haec quippe recipienda et credenda nec sensuum experimentis nec humanis cogi rationibus poterunt, sed sola auctoritate sunt conducendi II 460.

allein durch die Autorität zu überführen.“ Man sieht, hier ist jede Scheidewand, die Abälard und seine Zeitgenossen trennte, gefallen; auch er erkennt den Autoritätsglauben an.

Sehen wir zunächst zu, ob er diesen Widerspruch selbst beseitigt. II 447 sagt er: Zuerst halte ich es für notwendig, aus den Schriften berühmter Gelehrter zur Sicherung unseres Glaubens Autoritäten beizubringen; dann bleibt übrig, auch noch die Autoritäten zur Vervollständigung durch Vernunftgründe zu stützen.[1] II 66 billigt er ein so orthodox geartetes Wort wie das Augustins: In allem muß man der menschlichen Vernunft die Autorität vorziehen, namentlich in Fragen, die sich auf Gott beziehen, stützen wir uns sicherer auf die Autorität denn auf menschliches Urteil.[2] Demgegenüber heißt es II 673: Niemand verbietet unseren Glauben durch Vernunftgründe zu durchforschen, und nicht beruhigt man sich vernunftgemäß mit dem, was zweifelhaft ist, wenn nicht zuvor der Grund angegeben wird, warum man sich beruhigen müsse. . . . . In jeder Disputation ist die Wahrheit aus der Vernunft fester als die aus der Autorität. Denn über die Worte der Autorität entspinnt sich oft wieder der größte Streit, sodaß eher über sie als durch sie gerichtet werden muß.[3] Nach einem Vernunftgrunde aber müsse geurteilt werden. Prägnanter ist folgende Stelle: interim autem, dum ratio latet, satisfaciat auctoritas (II 462).

---

[1]) Primo nobis necessarium duximus, ex scriptis praecellentium sapientium ad nostrae fidei firmamentum auctoritates conferre; deinde ipsas auctoritates ad nostrae perfectionem disputationis superest rationibus fulcire II 447.

[2]) In omnibus auctoritatem humanae anteponi rationi convenit II 66 u. o.

[3]) De ipsius auctoritatis verbis pleraeque quaestiones emergunt, ut de ipsis prius quam per ipsa judicandum sit II 674.

Eine Klärung der Frage erhalten wir also aus den eignen Angaben Abälards nicht. Auch Deutschs Hinweis darauf, daß in der älteren Theologia viel mehr die Autorität anerkannt werde als in der jüngeren Introductio und im Dialogus, hilft nicht viel, da — wie schon die paar oben erwähnten Stellen zeigen — in ein und derselben Schrift einander widersprechende Aussagen über die Wertung der Autorität vorkommen. Das Richtige wird wohl sein, daß sich Abälard selbst nicht klar war über die Frage. Einerseits ist es ihm ein Bedürfnis seiner rationellen Natur, das Recht der Vernunft und damit das Recht des freien Denkens nicht beeinträchtigen zu lassen: Nur der Glaube, der eingesehen ist, war und blieb ihm der wahre. Andererseits bringt er es nicht über sich, die Autoritäten, die seiner Zeit etwas waren, zu ignorieren; das läßt das Bedürfnis seines frommen Herzens nicht zu. Wußte er doch, daß auch die Väter in ihren Schriften die Autorität anerkannt hatten;[1]) wußte er doch, daß menschliche Vernunft manchen Wegen Gottes garnicht zu folgen vermag,[2]) daß er sich oft so wunderbar offenbart. Er dachte an Paulus, an Thomas, die ja auch die Erscheinungen des Herren nicht verstehen konnten, aber dennoch ihnen glaubten. So unterdrückte Abälard je und je seinen intellektuellen Trieb, der in ihm lebendig war. Den Beweis für diese dauernde Unklarheit bietet mir einmal der Umstand, daß in fast allen seinen Schriften der Autorität bald ein Recht eingeräumt, bald es ihr abgesprochen wird, ferner die

---

[1]) Patenter asserunt de omnibus statim credendum esse, quantumcunque haec ab humana ratione remota esse videatur II 78.

[2]) Quod si ex auctoritate his acquiescunt, quibus tamen ratione satisfieri non potest .... II 460. — Credi itaque salubriter debet, quod explicari non valet, praesertim cum nec pro magno habendum sit, quod humana infirmitas disserere sufficit II 462.

Auswahl unter den Autoritäten, die er trifft, und endlich die Art und Weise, wie er sie nun als solche behandelt.

Erstens hat er die h. Schrift als Autorität. Sic et non 16 steht: Alles prüft, das Beste behaltet. Doch das gilt nicht etwa von den kanonischen Schriften, denn die sind infallibel.[1]) An ihren Aussagen darf also niemals gezweifelt werden;[2]) sie müssen schon richtig sein, weil sie vermittelt sind durch den heiligen Geist, Gott also hinter ihnen steht.[3]) Bis hierher bleibt Abälard innerhalb der Anschauungen seiner Zeitgenossen; sofort aber tritt er über sie hinaus, wenn er die Irrtumslosigkeit der Schrift so begründet, daß ihre Verfasser besonders viel Verstand besessen hätten,[4]) noch mehr aber, wenn er es offen ausspricht, daß die Propheten, ja daß sogar die Apostel geirrt hätten,[5]) oder daß sich, freilich kleine, mit der Zeit erst entstandene Fehler am Text der Bibel gebildet hätten (Sic et non 14). Ist diese also wirklich noch eine Autorität im absoluten Sinne? Doch kaum! Aber wiederum lesen wir nichts darüber, ob sich Abälard Klarheit verschafft hat über die Frage. Im großen ganzen ist ihm aber die Schrift irrtumslos.

Die zweite Autorität sind die Schriften der Väter (also die Tradition), dazu die Konzilienbeschlüsse und die Be-

---

[1]) Doctrinae ratio ponderanda est, sicut scriptum est: Omnia probate, quod bonum est tenete. Hoc tamen dictum est non de canonicis scripturis, quibus indubitatam fidem convenit adhibere (Sic et non 16).

[2]) In scripturis canonicis a veritate aliquid dissentire haereticum est profiteri (Sic et non 14).

[3]) Spiritus ipse, per quem ea et scripta sunt et dicta atque ipso quoque scriptoribus intimata (Sic et non 1).

[4]) Nam et ipsi qui scripserunt, non nisi ex ratione, qua eorum abundare videntur sententiae, auctoritatem, h. e. credendi statim eis meruerunt dignitatem II 672.

[5]) cum ipsos apostolos ab errore non penitus fuisse constet (Sic et non 11, 10.

kenntnisse. Abälard weiß, daß sie hoch geachtet werden,[1]) und daher kennt auch er sie als verbindlich an. Aber wieder zeigt sich sein kritischer Sinn: man dürfe bei ihnen nicht achten auf den Wortlaut, sondern auf den Sinn der Worte.[2]) Ob nun der Sinn der Worte der Tradition richtig ist, darüber hat der Leser oder der Hörer zu entscheiden; und zwar ist ihm die Norm einmal die certa ratio und die canonica auctoritas, wie sie in der heiligen Schrift enthalten ist. Wenn er daraufhin ihre Lehren verwirft, so wird ihn kein Tadel treffen (Sic et non 14).

Diese vorsichtige Stellung Abälards zur Tradition ist nun sehr bemerkenswert; sie ist für seine Zeit etwas ganz Singuläres (cf. Tschackert, „Tradition" in Realencycl. f. prot. Th. Bd. XX, p. 10.)

Noch mehr gilt das von der dritten Autorität, die Abälard kennt, von den Schriften der heidnischen Weisen.[3]) Denn wie diese Nebeneinanderstellung der Philosophen mit den Aposteln und Propheten schon damals, als sie von Justin dem Märtyrer, Clemens v. Alexandrien u. a. ausgesprochen worden war, Anstoß erregt hatte, so fiel sie auch jetzt auf und rief den Widerspruch der Zeitgenossen hervor.

Freudenthal sagt von allen aufklärerischen Scholastikern:

---

[1]) In quanta reverentia illa principalia concilia tenenda sint, aperit diligenter Gregorius, qui profitetur se ea tanquam IV evangelia suscipere et venerari II 104, 538, 103, 537.

[2]) Cum interdicitur ne quis aliter doceat . . ., quam in praedictis continetur conciliis, aliter dictum puto non secundum verborum diversitatem sed secundum fidei contrarietatem (Sic et non 10).

[3]) II. 22, 378, 28, 36 u. o. Hoc et ille maximus . . . Tullius diligenter intuitus, cum . . . optime disponi mundum conspiceret, tam suam in hoc quam caeterorum rationem exposuit philosophorum II 116. Vor allem II 30: Nemo miretur, si ab ipsis quoque philosophis testimonia inducamus II 374.

„Oft wird der Gegensatz von Vernunft (ratio) und Autorität (auctoritas) hervorgekehrt und die Vernunft über die Autorität gestellt. Aber sobald die Konsequenz aus diesen Sätzen gezogen werden soll und der Vorwurf der Häresie erhoben wird, wird zurückgenommen, was gegen die Geltung der Kirchenlehre behauptet worden war“ (p. 37). In die Reihe der Männer, die es so machen, paßt unser Abälard vollständig. Auch er verficht das Recht des freien Prüfens gegenüber dem bloßen Autoritätsglauben; es ist seine Meinung, die er den Philosophen im Dialog aussprechen läßt: „Nicht räumen wir der Autorität soviel ein, daß wir ihre Aussprüche nicht vorher mit der Vernunft untersuchen, bevor wir sie billigen; sonst würden wir aufhören, zu philosophieren.[1]) Und doch kann er auf die Autoritäten nicht verzichten, nicht nur deshalb, weil auch er mit der damaligen Unfreiheit der Wissenschaften rechnen muß (Freudenthal pag. 40), sondern weil es seine Frömmigkeit nicht zuläßt. Denn er will ja gar nicht den von der Kirche gebotenen Glaubenswahrheiten sceptisch, gleichgültig oder gar ablehnend gegenübertreten, sondern nur sie prüfen. Der Maßstab, den er an sie anlegt, ist das sittliche Bewußtsein, vor allem aber die Vernunft; welche Lehre diese Prüfung aushält, die ist gläubig anzueignen: Das ist der wahre Glauben nach Abälards Sinne.

---

[1]) Non auctoritati ita concedimus, ut dicta ipsorum ratione non discutiamus, antequm approbemus. Alioquin philosophari desisteremus II 671·

II. Hauptteil.

Der Wille im Verhältnis zum Glauben und Wissen.

I.

Ursprung und Beschaffenheit des Willens.

Wir haben soeben gesehen, welche Kriterien Abälard bei der Prüfung der Annahmemöglichkeit eines Glaubensatzes hat. Ob er aber auch wirklich angenommen wird, das hängt von dem Willen jedes einzelnen Menschen ab. Von ihm wollen wir jetzt handeln. Natürlich berücksichtigen wir von ihm nur soviel, als für unsere Zwecke nötig ist; alle sonstigen Fragen dagegen (wie z. B. die, wie sich der geschöpfliche Wille zum göttlichen Willen verhalte) lassen wir absichtlich beiseite.

Unser Wille ist durchaus frei; das bleibt auch, wenn diese Freiheit nicht ausgenutzt wird.[1] „Aus meinem freien Willen geht der Antrieb hervor; z. B. wenn ich mir überlege, zur Kirche zu gehen, und wenn ich es ausführe, so erfülle ich das, was ich erstrebe, aus der Freiheit meines Willens“

---

[1]) Qui nihil actu deliberat, libero non caret arbitrio II 239

(II 139). Freier Wille ist also eine Entscheidung der Vernunft, ob sie etwas zu tun oder zu lassen sich vornimmt. Voraussetzung für sein Vorhandensein ist erstens, daß der betreffende Mensch wirklich Vernunft hat (Idioten, kleine Kinder, Irrsinnige!), ferner daß kein Zwang nach irgend einer Seite vorliegt, dann daß das, was zu erreichen man sich entschieden hat, auch wirklich erreichbar ist, und endlich daß das, was wir wollen, nicht auch ohne unseren Willen geschehen würde. Wenn eine von diesen vier Voraussetzungen nicht erfüllt ist, kann auch nicht von einem liberum arbitrium gesprochen werden (II 139f.). Kurz: „Freier Wille besteht darin, daß jemand freiwillig und ohne Zwang auszuführen vermag, was er aus freier Ueberlegung heraus beschlossen hat.[1])

Schon oben sahen wir, daß aus dem freien Willen die Entschlüsse hervorgehen. Um deren Entstehung mitzuteilen, citiert Abälard eine Stelle aus Boethius folgenden Wortlautes: Im Geiste des Menschen tauchen alle möglichen Vorstellungen auf; diese regen den Willen an, sodaß die Vernunft durch ihn angetrieben die Vorstellungen prüft, abwägt und sich endlich für eine, die ihr am besten erscheint, entscheidet.[2]) Das Ausführen der Vorstellung, ihr Umsetzen in die Tat ist dann die einfache Konsequenz jener Entscheidung. — Man sieht, es kommt nicht auf die Tat an, die aus der Entscheidung des Willens schließlich hervorgeht, sondern nur auf das Sichentschließen. Für dieses ist der Mensch auch nur ver-

---

[1]) Generaliter ac verissime liberum arbitrium dicitur, cum quilibet quod ex ratione decreverit, voluntarie ac sine coactione adimplere valebit II 140.

[2]) Quotiescunque imaginationes animo concurrunt et voluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his judicat: et quod ei melius videtur, cum arbitrio perpenderit et judicatione collegerit facit II 239.

antwortlich, nicht für seine Handlungen, die ja oft gar nicht seinen ursprünglichen Absichten entsprechen.

Nun erheben sich die Fragen: Nach welcher Seite wird sich der Mensch entscheiden? Und hat er denn noch heutzutage die Fähigkeit, frei sich zu entscheiden? Was die erste Frage anlangt, so ist zu antworten: Der freie Willen ist uns Menschen von Gott geschenkt, ist also von Haus aus gut; wir haben ihn aber nur erhalten zu dem Zwecke, um ihn zu bewähren bei der Wahl zwischen Gut und Böse.[1]) Und diese Freiheit in der Wahl ist uns auch geblieben[2]) trotz der Tat Adams und Evas und deren Folgen. Auch wir haben noch heutzutage jene Mitgift, die einst dem Menschen ursprünglich bei seiner Erschaffung geworden ist. Allerdings ist es seitdem dem Menschen schwerer geworden, das rechte Verhältnis zum Guten zu finden, aber keineswegs ist es unmöglich, zumal da Gottes Gnade uns helfen kann, wenn wir uns einmal für ihn entschieden haben.

Soviel Abälard auch Eigentümliches gerade in seinen Anschauungen über die Sünde und ihren Einfluß auf den Willen hat,[3]) gebrauchen wir doch für unsere Zwecke lediglich die eine Tatsache: Auch heutzutage hat der Mensch noch Willensfreiheit, eine Anschauung, die ja auch die anderen Denker des 12. Jahrhunderts hatten.

---

[1]) Omnes quippe angeli sicut et homines tales creati sunt, ut bene agere possent et male II 696.

[2]) Cum videlicet utrumque cessare vel non evenire possit, et omne peccatum magis voluntarium quam necessarium sit, et ex libero arbitrio procedens, non ex aliqua coactione naturae vel divinae Providentiae compulsione II 145. Volendo facere, quod Deo credimus placere, ipsi placemus II 596.

[3]) cf. die Abhandlungen über Abälards Ethik, besonders Deutsch p. 319 ff.

II.

Tätigkeit des Willens für den Glauben und das Wissen.

Sobald der Verstand ein Glaubensobjekt als vernunftgemäß erkannt hat oder es durch die Autorität der Schrift gedeckt sieht, so wird der Wille es sich anzueignen suchen. Denn der Wille beruht auf der Vernunft, und die empfiehlt die Glaubenswahrheiten als etwas Gutes zur Aneignung.[1]) Freilich ist hier die Voraussetzung, daß der Wille noch gesund ist. Wenn er nämlich sittlich verdorben ist, dann wird er selbst noch so vielen Vernunftgründen nicht seine Zustimmung geben.[2])

Aber weiter! Der Wille ist es auch, der den Glauben fortführt zum Wissen und nach der subjektiven Seite zu dem Glauben, der verbunden ist mit der Liebe. Wir werden nämlich im folgenden Kapitel sehen, daß zum Erlangen des Wissens nötig ist einmal intensives Arbeiten an den Glaubenstatsachen, zweitens aber auch göttlicher Beistand; wie aber können wir den erhalten, wenn unser Wille böse ist? Und ferner werden wir sehen, daß wir schließlich dazu kommen werden, die Glaubensobjekte liebend zu umfassen, und wiederum wird es auf die Beschaffenheit des Willens ankommen.

Man sieht, der Wille ist der ausschlaggebende Faktor im Glaubensleben des Menschen. Er ist es, der die Kirchenlehre, wenn sie nicht vernunftwidrig ist, annimmt; er ist es, der den Glauben erhebt zum Wissen und zur Liebe. Diese Gedanken mögen uns zwar etwas dürr erscheinen; doch sie

---

[1]) Velle itaque mihi naturaliter adjacet, quia ex me ipso et propria creatione rationem habeo, per quam bonum faciendum esse approbo II 269.

[2]) Rationibus, quibus et facile assentiri quemcunque bonum existimo, qui nulli invidus omnium rerum commendationi plurimum congaudet II 119.

waren jener ganzen Zeit eigen. Diese war ja überzeugt, daß Glauben und Wissen zusammengehören, daß das Bedingende aber der Wille wäre. Genau das hat auch Abälard sich zu eigen gemacht.

Es muß nunmehr gesprochen werden vom Wissen bei Abälard; und zwar muß ich wohl dabei etwas weiter ausholen, weil m. W. eingehende Erörterungen hierüber noch nirgends angestellt worden sind.

III. Hauptteil.

Das Wissen.

I.

Wesen und Begriff des Wissens.

Am ausführlichsten handelt über diesen Gegenstand die Schrift de intellectibus. Doch da sie unecht ist (Prantl p. 206), werden wir ihre Worte nur soweit heranziehen dürfen, als sie sich inhaltlich decken mit denen der echten Schriften Abälards.

Das Wissen hat drei Vorstufen.

a) sensus. Der Begriff besagt nur die körperliche Aufnahmefähigkeit mit Hilfe der Sinneswerkzeuge (des Auges, des Ohres usf.), er bezeichnet die sinnliche Wahrnehmung, das niedere Erkenntnisvermögen, dem jegliche Ueberlegung abgeht, das daher auch Tieren eignet.[1])

b) rationalitas,[2]) die Vernünftigkeit, Urteilsfähigkeit. Mit ihr beginnt das, was ein geistiges Wesen ausmacht, sie eignet

---

[1]) Sensus perceptio rei corporalis est corporeo indigens instrumento . . . utpote per oculos vel per aures vel quancunque aliam corporis animati portionem. II 734. So auch bei Abälard.

[2]) Dieser Begriff findet sich m. W. bei dem echten Abälard nicht.

also nur Engelwesen und Tieren. — Ist die rationalitas in einer vollkommneren Weise vorhanden,[1]) wird sie zur

c) ratio; dieses Wort bezeichet den Verstand, die Vernunft, aus der das scharfe, logische, „diskursive" Denken möglich ist.[2]) Sie haftet daher auch nicht wie der sensus am Sinnlichen, sondern wagt sich gerade mit Vorliebe an das Uebersinnliche.[3])

Der Begriff ist dem Abälard der geläufigste. Noch höher aber steht ihm der

intellectus. Er bezeichnet die Fähigkeit, das gesamte Uebersinnliche einheitlich zu erfassen.[4]) So ist zum Beispiel das Ziel des Predigers, seinen Hörern das intellegere (II 80 eorum intelligentiam aperire) zu ermöglichen, sodaß sie das Gehörte nicht nur begreifen und verstehen (ratio), sondern es so durchdringen, daß sie es in Beziehung zu sich setzen, es sich aneignen.

Etwas Neues hat Abälard mit diesen Begriffen, soviel ich gefunden habe, nicht geschaffen. Ebenso allgemein anerkannt war ferner seine Anschauung, daß der Besitz der geistigen Fähigkeiten, der ratio und des intellectus, den Menschen angeboren sei, seine lex naturalis (II 270)[5]) und daher unver-

---

[1]) Tantum itaque inter rationalitatem et rationem differre arbitror, quantum inter potentiam currendi et potentiam facile currendi. II 735.

[2]) Rationem dicimus vim ipsam seu facultatem discreti animi, quam rerum naturas perspicere ac dijudicare veraciter sufficit II 734. So auch bei Abälard.

[3]) Ratio, cujus proprium est omnem transcendere sensum et ea pervestigare, quae sensus non valet attingere II 115.

[4]) Proprie de invisibilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibiles naturae distinguuntur II 79.

[5]) Legi naturali meae mentis i. e. rationi, quae me quasi lex regere debet II 270.

gänglich sei, daß er es sei, der den Menschen geradezu Gott ähnlich mache,[1]) welcher ja auch alles wüßte,[2]) daß endlich dieser Besitz auch bleibe, selbst wenn man ihn nicht gebrauche, sei es aus Torheit,[3]) sei es aus Mißtrauen,[4]) sei es aus Aengstlichkeit.[5]) Aber Abälard benutzt den Gedanken von dem angeborenen Besitz des Verstehen- und Durchforschenkönnens noch zu einem anderen Zwecke. Oft genug warf man ihm vor, er maße sich an, mit seinem Verstande alles durchforschen zu können und über den Glauben zum Wissen vordringen zu wollen.[6]) Diese Angriffe, die vor allem natürlich aus den Reihen der Mystiker der damaligen Zeit herkamen, weist er aber damit zurück, daß das Wissen als eine Mitgift des Menschengeschlechts auch von Gott stammen müsse.[7])

---

[1]) Se illud per rationem appetere, quam hoc loco interiorem hominem appellat, i. e. spiritualem et invisibilem Dei imaginem, in qua factus est homo secundum animam, dum rationalis creatus est, et per hoc ceteris praeclarus creaturis II 270. — Per insigue rationis imagini Dei specialiter homo comparatur II 115, 552.

[2]) Licet Deus ab aeterno cuncta providerit atque ipsius providentia omnino falli non possit II 448.

[3]) Haec adversus illos dicta sufficiant, qui suae imperitiae solacium buaerentes cum nos aliqua de philosophicis documentis exempla et similitudines inducere viderint, statim obstrepunt II 450. — Unum dictum beati Gregorii, quod hi, qui suae solacium imperitiae quaerunt, cum ea de fide iuterrogantur, ad quae respondere non sufficiant, statim objiciunt illud II 77.

[4]) Novimus tamen et ab Apostolo dictum, quia „scientia inflat", i. e. superbiam generat II 449, 450.

[5]) sapientiam vel scientiam . . . malam dici convenit II 450, 71, 435, 444.

[6]) Nemo itaque me culpare praesumat, si ad propositum nostrum ostendendum aliquas vel ex nobis vel ex philosophis similitudimes induxero, quibus facilius aperire quod desidero, possum II 73. cf. noch bes. Bernh. v. Cl. ep. 188, 192, 193.

[7]) Absit enim hoc ut credamus Deum . . . non bene etiam omnes artes, quae ejus dona sunt, ordinare . . . Unde et B. Augustinus, caeteri

Folglich muß doch das Wissen[1]) gut sein und vor allem seine Führerin, die Dialektik.[2]) Denn wenn wir sie beherrschen, so werden wir nicht nur um so tiefer in den Sinn der heil. Schrift eindringen können, sondern geradezu dem Bösen aus dem Wege zu gehen wissen.[3])

So wagt sich denn Abälard kühn daran, vom Glauben zum Wissen fortzuschreiten. Wie er das macht, darüber hat er nirgends Genaueres gesagt. Er wird natürlich wieder wie bei der oben behandelten ersten Prüfung der Glaubensinhalte voraussetzungslos, rein dialektisch vorgehen, sei es, daß er es tut „congruis verum exemplis vel similitudinibus ratiocinando (II 78), sei es, daß er versucht, primo ex scriptis praecellentium sapientium auctoritates conferre, deinde ipsas etiam rationibus auctoritates fulcire (II 447) oder de divina potentia seu sapientia vel benignitate .... diligenti examinatione disserere (II 120. cf. besonders 450, 77). Das Unterschiedliche zwischen jenen oben auf Seite 11ff behandelten Untersuchungen, ob man Kirchenlehren als wahr annehmen könne, und diesen Versuchen, vom Glauben hinüber zum Wissen zu gelangen, wird darin bestehen, daß man dort auskam mit der certa ratio und der canonica auctoritas, hier aber unbedingt Gottes bedarf.

Für letztere Behauptung spricht I, 257: „Sowohl der Frömmigkeit als auch der Vernunft entspricht es, daß jeder,

---

quoque doctores ecclesiastici saeculares quoque artes atque ipsam quoque dialecticam praecipue sacrae Scripturae admodum necessariam perhibent II 67. — Deus, cujus donum omnis scientia II 448, I 698.

[1]) Nemo enim scientiam aliquam malam esse dixerit II 71.

[2]) Dialectica, quae omnium magistra rationum videtur II 3, 68, u. o.

[3]) Quae scientia justo homini deesse non potest, ut a malo praecognito sibi provideat, quod nisi cognitum teste Boethio vitare non posset II 448.

der auf dem Verstandeswege (wir nannten diesen Akt oben Prüfung der Glaubensobjekte!) Gott erkannt hat, mit so großem Eifer an ihm hängt, daß er ihn niemals durch Sünde beleidigt und daß er das, was ihm nötig ist zum Heil hinzuzulernen, von Gott offenbart bekommt, sei es durch inneres Erleben, sei es durch ein unmittelbares Eingreifen.[1])“ Hier reicht der natürliche Verstand nicht mehr aus, hier muß Gott helfen, sei es direkt, sei es indirekt.[2]): Spiritu sancto docente intellegimus (II 82, 451, 454, 458). Und hiervon sind selbst die größten Philosophen nicht auszunehmen: Auch sie empfangen ihre höchsten Kenntnisse erst von Gott (II 450).

Natürlich darf auch beim Vordringen zum Wissen keineswegs der intellektuelle Faktor ausgeschieden werden. Muß doch der Mensch solchen göttlichen Eingebungen mit dem rechten Verständnis und mit der Fähigkeit der richtigen Auslegung begegnen; denn wie schon bei einem irdischen Lehrer der eine Zuhörer richtig versteht, der andere falsch,[3]) so noch mehr bei dem himmlischen. Und im Dialogus wird hervorgehoben, daß es viele Christen gebe, welche im weltlichen Studium wohl erfahren wären (Dial. Reinw. 47), auf sie könne

[1]) Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicunque lege natural, creatorem . . . Deum recognoscentes tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatur dicitur eum nitantur nequaquam offendere tales arbitremur minime damnandos esse et quae illum ad salutem necessum est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem, sive per aliquem directum.

[2]) Nam qui multi, cum his, quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi . . . Sic Paulus, qui cum superari ratione non posset factis ipsis constrictus ad fidem est compulsus et . . . tanto post modum fides ejus fortior exstitit II 78.

[3]) Cum alicujus doctoris verba aequaliter ad aures diversorum perferuntur nec tamen aequaliter ab eis intelleguntur; nisi quod quibusdam praesto est interior magister, quibusdam minime II 456.

die Christliche Kirche stolz sein. Und endlich beachten wir in der vorhin ausgeschriebenen Stelle I 257, daß das Aufsteigen vom Glauben zum Wissen ein Hinzulernen (addiscere) sei. Aber trotz alledem, ist dabei der göttliche Faktor doch der ausschlaggebende. Daher ist es auch unbedingt nötig, daß der betreffende Mensch gut ist: Bonus intellectus est illis qui — quod bene intellegunt, operatione implere satagunt; so sehen wir, daß wir mit Hilfe unserer Intelligenz bei Gott mehr erreichen, wenn wir ein gutes Leben führen als wenn wir scharf zu denken vermögen; sonst würde ja Gott zeigen, daß ihm mehr an seiner Bildung läge denn an einem heiligen Lebenswandel (II 456f)[1]. Und wenn Gott ja einmal seine Offenbarungen einem Frevler zuteil werden läßt, so geschieht es doch zu Nutz und Frommen der Guten (II 30).

II.

Inhalt und Zweck des Wissens.

Im Mittelpunkt alles Wissens und Denkens steht — wie bei allen Scholastikern — so auch bei Abälard der Inhalt des christlichen Glaubens, d. h. Gott und sein Werk (II 10): Das Dasein Gottes, seine Einheit, die heilige Dreieinigkeit, die Beziehungen des Menschen zu Gott, Unsterblichkeit der Seele, Belohnung und Bestrafung des Guten und des Bösen, das Verhältnis des einzelnen zu seinen Mitmenschen. Gut sagt Meyer p. 398: „Sein Forschungseifer hat unerschrocken die schwierigsten Fragen der Philosophie angefaßt, aber bei einer Menge der wichtigsten Gegenstände der Forschung, so

[1]) Ex hoc aperte doceamur, plus per intelligentiam apud Deum ex religione vitae quam ex ingenii subtilitate proficere. Aloquin Dominus sibi plus humanum ingenium quam sanctitatem vitae placere ostenderet II 456.

bei den Fragen der Ethik, ums höchste Gut, um das Wesen Gottes führten die Wege hinüber ins Gebiet der Theologie.“ Und ähnlich sagt Bernhard ep. 188: „Quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur“, freilich ihm dieses hohe Streben nicht zum Lobe anrechnend, sondern zum Verbrechen.

In der Tat sagt er selbst, die Ergründung Gottes und des Uebersinnlichen überhaupt bilde das letzte Ziel seiner Bemühung; und zwar will er dorthin so gelangen, daß er ausgeht vom Leichten, Relativen, Sinnlichen und dann emporsteigt zum Absoluten, rein Geistlichen, Göttlichen.[1])

Zunächst also — um noch einmal von vorn anzufangen — gilt es zu prüfen, ob wir eine angebotene Lehre auch annehmen dürfen; dadurch versichern wir uns, wirklich auf den Weg zu gelangen, der schließlich zur Wahrheit führt (cf. oben „Glaube und Vernunft“ p. 11 ff.).

Doch es stehen Feinde auf, die uns die gefundene Wahrheit wieder entreißen wollen. Sie gilt es daher zu bekämpfen.[2]) Aber keineswegs dürfen sie mit „fleischlichen“ Waffen angegriffen werden, sondern nur mit geistigen.[3]) Grundsatz muß nämlich bleiben, einem Gegner nur mit den Waffen gegenüberzutreten, die dieser selber hat;[4]) also Leuten, die ihr Glück suchen in der Dialektik, wieder mit Sätzen der Dialektik, Philosophen mit Philosophemen,[5]) Häretikern mit ihren

---

[1]) Videlicet a sensilibus intelligibilia duceremur II 115.

[2]) Non enim hoc opusculo veritatem docere, sed defendere intendimus II 519.

[3]) Cum talium (dialecticorum) importunitas neque sanctorum neque philosophorum auctoritate compesci possit, nisi humanis rationibus eis resistatur, qui humanis rationibus invehuntur, decrevimus . . . eorum impugnationes ex ipsis artibus, quibus nos impugnant, conquassare II 463.

[4]) Nemo quippe argui nisi ex concessis potest II 674. cf. auch Anm. 3!

[5]) Et nos ergo ipso humanarum gladio rationum, quibus nos tam philosophi quam haeretici impetunt, in eos converso robore eorum II 447.

eignen Schriften.[1]) Kurz, es soll dem Gegner stets Gelegenheit gegeben werden, zu Worte kommen zu können, damit er sich wirklich überzeugen kann von der Richtigkeit und der Vernunftgemäßheit des Christentums.

Drittens denkt Abälard an einen apologetischen Zweck, den die Bemühung um die christliche Lehre hat. Ist sie doch vor allem schweren Gefahren ausgesetzt,[2]) indem ihre Gegner durch gleißnerische Reden sie zu verdächtigen suchen.[3]) Gegen sie sind daher die Schwachen und die Zweifler zu schützen.[4])

Halten wir hier einmal einen Augenblick inne: Wir werden nämlich schon bei unseren Bemühungen, mit dem Verstande in die Glaubenssätze einzudringen, oft die Erfahrung machen, daß unsere Denkkraft versagt. Dennoch ist das Forschen niemals aufzugeben. Denn einmal werden wir veranlaßt, uns selbst darüber Rechenschaft zu geben, warum wir mit unserer Vernunft nicht weiter gekommen sind.[5]) Und dann ist es sehr leicht möglich, daß — wenn auch dem Lehrer es nicht vergönnt ist, weiter vorzudringen — doch der Schüler es kann. Denn göttliche Bestimmung ist es, daß der eine von uns mehr Begabung zum Wissen und Erkennen empfangen hat als der

---

[1]) Si nos impetunt philosophi, per ipsos convincantur doctores suos atque philosophos: et si nos impetunt haeretici, aliquibus sacrae paginae testimoniis refellantur II 404.

[2]) In fide, cujus errori summum periculum imminet Dial. Rh. 5.

[3]) Qui cum aliquos idiotas aut minus eruditos christianos introductionem suarum laqueis praepedierint, summae id sibi gloriae adscribunt II 447.

[4]) Miros qua me fronte aliquis arguet, nisi . . . nullae de nostra fide supersint dubitationes quae aliquibus rationibus vel ad documentum vel ad defensionem ejus egere videartur II 74.

[5]) Nec rationabiliter his quae dubia fuerint, acquiescendum, nisi cur acquiescendum ratione praemissa II 673.

andere.[1]) Wenn also so ein Schüler die Erörterungen seines Lehrers hört und vor allem vernimmt, was wir noch **nicht** wissen, so wird er zur Mitarbeit aufgefordert und dringt vielleicht — wenn Gott ihm es gönnt — zum Wissen vor.[2])

Wer nun diesen Weg zurückgelegt hat unter göttlichem Beistand, wer durch Verstandesoperationen zum festen Glauben gelangt ist und dann — ein reiner Wille und ein eifriges Weitermühen vorausgesetzt — das Wissen erreicht hat, der kann die Glaubensstoffe nicht mehr bloß mit dem Verstande erfassen, sondern er wird sie von Herzen lieb gewinnen. Denn das ist der Erfolg: Je mehr wir über Gott nachgedacht haben, um so inniger entbrennen wir von Liebe zu ihm.[3]) Es kommt, wie es in der bekannten Stelle II 78 heißt, zum Glauben die Liebe und die hat erst den Ruhm, von Gott als ein Verdienst des Menschen angesehen zu werden, sie erst ist etwas wert für Zeit und Ewigkeit. Denn dieser Glaube ist nicht mehr eine Sache des Mundes oder des Verstandes, sondern des Herzens.[4]) Aus dem credere Deum (Glauben an Gottes Vorhandensein) und dem credere Deo (Glauben an seine Worte und Taten) ist das credere in Deum geworden, d. h. das amare, credendo diligere, credendo tendere in Deum (II 211). Jetzt haben wir die Stufe erreicht, auf der Wissen und Glauben synonym sind (II 79: intellegere **seu** credere).

---

[1]) Aliis dicendi gratia data est, aliis intelligendi resservatur quousque opus est secundum divinae consilium et aliquorum sincera devotio tum orationibus, tum bonis operibus id promeruerit II 462.

[2]) Cum auditur de Deo quod non intellegitur, excitat auditorem ad inquisitionem . . . inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio ad sit. Cui se Deus revelare dignatur . . . II 461.

[3]) Quippe quod plus de Deo a nobis sentitur, plus a nobis diligitur et cum profectu intelligentiae caritatis incenditur flamma II 456.

[4]) Corde enim creditur I 604, 606. Dial. R. 5. II 551 u. o.

III.

Grenzen der Erkenntnis.

Aber auch auf dieser Stufe des Erkennens ist es dem Menschen keineswegs vergönnt, Gott und die übrigen Glaubensobjekte vollständig zu erfassen. Denn seine Geistesfähigkeiten sind ja immer noch die irdischen, daher beschränkt; wie könnten sie da das Unbeschränkte erkennen! Daher fährt er auf diejenigen unter seinen Zeitgenossen mit Hohn und Spott los, die sich vermessen zu behaupten, mit ihren ratiunculae alles begreifen zu wollen.[1]) Wie nach Ciceros Worten einst die Rhetorik allen guten Bürgern durch das marktschreierische Auftreten mancher Rhetoriker ganz verhaßt geworden sei, so jetzt fast allen Frommen die Dialektik infolge des anmaßenden Benehmens solcher geschwätziger Vertreter, die noch die Kirche selber verderben. Denn mit ihren Disputationen haben sie nicht etwa den Erfolg, den Glauben zu stützen, sondern das Studium zu untergraben.[2])

Wir müssen es bedauern, daß wir von diesen Männern nichts Näheres wissen: Abälard nennt sie leider nur allgemein Dialektiker. Ich vermute aber — ohne die Vermutung irgendwie stützen zu können — daß wir sie gar unter seinen eignen Schülern zu suchen haben. Nach dem Prolog der Introductio

---

[1]) Professores dialecticae quanto se amplius rationibus armatos esse autumant, tanto securiores liberius quodlibet aut defendere aut impugnare praesumunt, quorum tanta est arrogantia, ut nihil esse opinentur, quod eorum ratiunculis comprehendi aut edisseri nequeat II 454. cf. noch besonders II 463!

[2]) . . . Eorum impietatem maximam profitemur, qui . . . immeritam atque innocentem artem in suae culpae trahunt participationem, quod quodam et de rhetorico contigisse Tullius meminit et nos quotidie modo de dialectica fieri non ignoramus. Quippe sicut illam malitiosorum oratorum solertia omnibus fere bonis hominibus odiosam fecerat . . ., ita et

scheinen sie nicht gerade sehr bescheiden gewesen zu sein,[1]) und wie rationalistisch sie gesinnt waren, das zu erwähnen hatten wir schon oben Gelegenheit.[2]) Ferner hat Abälard nicht selten selber Ausdrücke über seine Wahrheitserkenntnis gebraucht, die in der Tat sehr vielverheißend klangen. Ich erinnere an ein Wort wie das: Wer da glaubt, in diesem Leben könne man nicht das Mysterium der Trinität erfassen, der verfällt in den Irrtum des Montanus, der ja gemeint hat, die Propheten wüßten nicht, was sie geredet hatten.[3]) Anselm sagt gerade von diesem Mysterium, daß es nie der Menschengeist verstehen könne! Einer der einleitenden Sätze im Dialogus lautet: „Der Philosophen höchste Aufgabe ist es, die Wahrheit mit Verstandesgründen zu erforschen.“ Hierher gehört auch ein solches Wort, wie wir es II 557 lesen: „Jetzt ist die Reihe daran, auf die Unterscheidung der 3 Personen überzugehen und von der göttlichen Macht, Weisheit und Güte . . . unter genauer Prüfung zu sprechen.“[4]) Konnten nicht durch solche Aeußerungen Anfänger des scholastischen Studiums verleitet werden, sich zu große Erwartungen von ihrer Wissenschaft zu machen? Dann wäre es auch erklärlich, warum Abälard so geflissentlich diese Erwartungen angreift, und ferner, warum seine Feinde ihn selber immer und

---

jam fere omnibus religiosis contemptibilem reddidit dialecticam impudentium scholarium ejus vita et garrulitas sanctam Dei civitatem plurimum conturbantium II 451.

[1]) cf. z. B. . . . Haec et his similia discipulis nostris frequenter improperantibus, ut si non propter rationem, vel propter improbitatem nostrum assequerentur assensum . . . II 3.

[2]) I 18.

[3]) Quisquis etiam in hac vita ea quae de Trinitate dicuntur non posse intelligi arbitratur, profecto in illum Montani haeretici labitur errorem II 79.

[4]) Nunc ad discretionem trium personarum ordo est commeare et de divina potentia . . . superest diligenti examinatione disserere II 557.

immer wieder der Anmaßung zeihen. So heißt es in dem berühmt gewordenen Briefe des hlg. Bernhard an Papst Jnnocenz II: Alles maßt sich (bei Abälard) der menschliche Verstand an, nichts dem Glauben lassend, zum Höheren strebt er, das Erhabene durchforscht er, dringt ein in Göttliches, erschließt das Heilige, das Versiegelte und Verschlossene öffnet er nicht, nein, er plündert es aus.[1])

Doch wie dem auch sei, soviel erkennen wir, daß es in der Scholastik des 12. Jahrhunderts eine Richtung gab, die durch Vernunftschlüsse neue und zwar ganz sichere Kenntnisse über Gott und andere ähnliche Dinge zu gewinnen behauptete. Aber auch das erkennen wir, daß zu jenen Männern Abälard nicht gehört. Er hat vielmehr die Ueberzeugung, daß unserer Erkenntnis sehr enge Schranken gesteckt sind, die sie niemals von sich aus wird überspringen können; also eine Ueberzeugung, die sich vollständig deckt mit der Anselms.

Wir Menschen, so sagt er, können niemals die veritas erkennen, sondern nur umbra, niemals res, sondern nur die similitudo quaedam, niemals das verum, nur verisimile ac maxime philosophicis consentaneum rationibus (II 464, 67 496 u. o.) Und gar über das göttliche Wesen — wie kann der Mensch über dieses etwas wissen wollen.[2]) Und nicht anders steht es mit den überirdischen Dingen überhaupt[3]): Hier versagt selbst die Weisheit der Philosophen.[4]) Und selbst wenn wir Menschen solche Tiefen ergründen könnten, so würde

[1]) ep. 188. cf. 192, 193.

[2]) Difficile fortasse, immo impossibile est homini hoc disserere II 87, 459 f.

[3]) Utrum autem dilectio illa quae in coelesti vita habenda dicitur accidens sit an qualiscumque qualitas, nihil utilitatis affert definire . . . cum omnem terrenae scientiae sensum longe transscendat II 697.

[4]) Quid etiam mirum, si in se ipso Deus philosophorum infringat regulas II 481.

wieder unsere menschliche Sprache nicht ausreichen, die rechten Worte dafür leihen zu können.[1]) Die letzte Wahrheit kennt nur Gott allein (Quid verum sit noverit Dominus II 464).

Daher betont er auch immer, daß er nicht die wirkliche Wahrheit sagen könne: „Das haben wir uns unterfangen über die tiefe und unfaßbare Philosophie der Gottheit zu sagen, für nichts eintretend, was wir sagen, und nicht behauptend, die Wahrheit zu lehren, die auch wir nicht wissen zu können zugeben“, so endet das zweite Buch der Theologia (II 551),[2]) und einer der ersten Sätze der Introductio ist, er könne nur seine eignen privaten Anschauungen in dem Buche bieten.[3]) Daher ist nicht ängstliche Schwäche, sondern das Gefühl der menschlichen Unfähigkeit, das Wahre zu kennen, der Anlaß, daß er sich widerholt in seinen Schriften zum Widerruf bereit erklärt.[4]) Das Einzige, was er verheißt, ist: Er will Wahrscheinliches und der menschlichen Vernunft Naheliegendes und nichts dem heiligen Glauben Widersprechendes bringen.[5]) Also dem Glauben zu dienen, das betrachtet er als seine Lebensaufgabe. „Wir haben dies Werk unternommen, um unseren Glauben zu schützen, falls jemand nicht so, wir wir glauben, stehen bleiben zu können behauptet“, so schreibt er am Ende des 3. Buches der Theologia (II 496).

---

[1]) Ejus excellentiam omnium mortalium cogitationem excedentem nec ore disseri nec mente concipi profitentur II 88, 91, 74, 481, 462, 551 u. o.

[2]) cf. II 519: Non enim hoc opusculo veritatem docere intendimus.

[3]) Non tam nos veritatem dicere promittentes, quam opinionis nostrae sensum quam affligant exponentes II 3.

[4]) Mihi parato semper ad omnem satisfactionem de maledictis vel corrigendis vel delendis, cum quis fidelium vel virtute rationis vel auctoritate Scripturae correxerit II 464, 720.

[5]) Sed saltem aliquod verisimile atque humanae rationi vicinum nec sacrae fidei contrarium II 463, 67.

Aber wenn nun unsere Erkenntnis einen so engen Horizont hat, verlohnt es sich da, noch am Glauben festzuhalten? Und weiter, sollen wir gar noch weiter zum Wissen zu gelangen suchen? Ja! Hier muß eben das Gefühl, von dem wir im vorigen Kapitel gesprochen haben, ersetzen, was der Verstand nicht zu bieten vermag. Aber davon abgesehen gibt es noch eine besondere Möglichkeit, die Schranken der Erkenntnis zu überspringen: Davon soll das nächste Kapitel handeln.

Doch ehe wir dieses Kapitel über das Wissen schließen, fragen wir uns noch, ob wir hier Lehren finden können, die originell sind. Die Antwort muß lauten: Keine! Denn daß Abälard über den Glauben hinaus zum Wissen gelangen will, das ist das Absehen aller Scholastiker gewesen. Ebenso allgemeine Anschauung war es, daß die Bedingung ein reines Herz wäre und weiter, daß der Glaube außer zur Erkenntnis auch zur Liebe führte, zur Liebe zu den Glaubensobjekten: Das lehrten schon ein Augustin und ein Anselm, das lehrte auch noch ein Thomas v. Aquino (fides formalis — fides formata).

IV. Hauptteil.

Das Schauen.

II 79 lesen wir: Profecto aliud est intellegere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Hiermit ist also scharf vom „Erkennen“ das Schauen, vom Glauben das Geoffenbartwerden geschieden. Beim „Schauen“ treten wir den göttlichen Wahrheiten selbst gegenüber. Es ist deshalb die oberste Sprosse der Leiter, auf der wir zur Gottheit emporsteigen können: stehen wir auf ihr, dann blicken wir in Gottes Angesicht.

Stellen wir nun zusammen, was Abälard über das Schauen sagt, so ergibt sich, daß er es als genaueste Fortsetzung vom Glauben und Wissen denkt. Ist hier die Voraussetzung, daß der Mensch sittlich gut ist, so auch beim Schauen: bei ihm wird also auch nur ein kleiner Kreis von Menschen sein, die den Anforderungen genügen.[1]) Wenn ferner diese Leute dort zu einem credendo diligere kamen, so hier zur summa dilectio iu Deum.[2]) Dort aber blieb immer noch ein credendo tendere, also ein Sichhinsehnen; hier dagegen ist kein Sehnen,

---

[1]) Beatitudo . . . quae non inest omnibus II 697.

[2]) summum bonum = summa dilectio in Deum II 694.

kein Bedürfen mehr,[1]) hier genießt man Gott in voller Seligkeit.[2]) Demgegenüber ist darin wieder kein Unterschied, wer der Urheber ist: Es ist dort wie hier Gott; sowie auch darin, daß Gott beide Geschenke, sowohl das des Erkennens als auch das des Schauens bald in vollkommener Weise, bald in weniger vollkommenen Weise darbietet.[3]) Vollendet aber wird die Verbindung Gottes mit dem Menschen erst drüben im Jenseits. Hier in der Finsternis[4]) ist eben nur ein Vorgeschmack der Seligkeit möglich.[5]) So bald aber der innere Mensch befreit ist vom Körper, dann wird er ihrer ganz teilhaftig.[6])

Vergleichen wir nun die eben entwickelten Gedanken Abälards mit denen seiner Zeitgenossen über das Schauen, so bemerken wir, daß er völlig mit ihnen übereinstimmt. Und das wird uns kaum wundern. Daß nämlich er wie sie noch besonders über diesen Gegenstand spekuliert haben, das war keineswegs Zufall. Daß die Religion ihre Heimat habe im Gefühl des Menschen, das mußte erst Schleiermacher der Welt

---

[1]) Postquam divinitatis tuae majestatem per teipsum mihi manifestaveris, nihil ulterius indigendo requiram II 694.

[2]) Quem in semetipso verius intuentur, ut videlicet summa illa dilectio, illa summi boni fruitio, quae vera est beatitudo, summum hominis bonum recte sit dicenda II 695. Quo diutius eam conspiciemus et se ipsam nobis amplius innotuerat, beatiores nos efficiat II 696.

[3]) Deus huic perfectius ac melius quam illi sui notitiam pro meritis impertit ac se amplius manifestat II 696.

Quo melius intellegitur Deus, beatitudo nostra in ejus visione augeatur (ib.)

[4]) Nunc videmus in tenebris et jam visio erit, non fides, et jam res, non spes II 9.

[5]) Tanta est enim illius gloriae beatitudo, ut nemo eam videre queat, qui simul non sentiat II 457.

[6]) (Summa dilectio) . . . post hanc vitam sequitur II 694.

sagen. Das Mitteltalter dagegen war der Ueberzeugung, sie sei eine Sache des Verstandes; wie aber kann Menschenverstand sich des gewaltigen Gottes versichern? Das ist unmöglich, und so entstand die Anschauung, Gott selber zeige sich dem Menschenkinde in der Vision. Im einzelnen hat Abälard die Gedanken aufgenommen, wie sie damals gang und gäbe waren.

Schluss.

Wenn die Scholastik diejenige Wissenschaft ist, welche „die Offenbarungslehren im Glauben erfaßt, dann aber von ihnen als Prinzipien ausgehend durch Vernunftschlüsse neue Erkenntnisse über Gott und ähnliche Dinge zu gewinnen sucht",[1]) so war Petrus Abälard ein echter Scholastiker. Auch er wollte vom Glauben aus vordringen bis zum Wissen um die Glaubensobjekte oder, wenn das nicht möglich ist, wenigstens bis an die Schwelle des Wissens. Bis zuletzt „lehrte, verkündete, dachte sein Geist, sein Mund, sein Lernen wissenschaftliche, philosophische und göttliche Dinge, . . . bis ganz zuletzt ließ er keinen Augenblick hingehen ohne zu beten, zu lesen, zu schreiben oder zu diktieren".[2]) Es ist somit falsch, wenn man das Charakteristische seiner philosophischen Lehre in die Worte faßt: „Intellego, ut credam." Nein, wie jeder andere Scholastiker seiner Zeit sagt er: Nisi credideritis, non intellegetis (II 462) oder Credimus ut cognoscamus (II 8), und ausdrücklich verwahrt er sich gegen ein Wort wie das: cognoscimus ut credamus, oder quia cognoverunt, crediderunt (ibid.). Es ist folglich auch eine starke Verkennung der Tatsachen, wenn Hauréau p. 384 sagt: Abélard considérait les articles de la foi comme n'étant pas

[1]) Blötzer „Scholastik" in Wetzer u. Weltes Kirchenlexicon f. kath. Theologie" p. 1880.

[2]) Peter Venerabilis an die Aebtissin v. Paraklet, Heloise ep. IV 2.

du ressort de la raison. En tout ce qui ne peut être l'objet de la science, nous n'avons pas à discerner le vrai du faux; suivons l'usage: voilà sa maxime,[1]) mit andern Worten, wenn er seinem Landmanne schon die moderne Ueberzeugung von einer strengen Scheidung der beiden Gebiete des Glaubens und des Wissens zuschreibt. Abälard hat sie nicht und kann sie nicht haben, da auch er den Glauben zu intellectuell auffaßt, hierin aber wieder nur seiner Zeit folgend.

Und doch liegt gerade in diesem Glauben das Charakteristische seiner Lehre, und nur in ihm. Es besteht darin, daß der Glaube erst das Feuer einer Kritik zu passieren hat, daß sein Inhalt erst an den Gesetzen der Vernunft geprüft werden muß und daß dieser nur soweit angeeignet zu werden braucht, als er sich rationell verteidigen läßt. Zu dieser Forderung mag er gekommen sein, vielleicht weil er sah, wie die Menge einem blinden Autoritätsglauben ergeben war, dem sie selbst das Edelste, was der Mensch besitzt, den Verstand und die Vernunft zum Opfer brachte; wenigstens führt zu dieser Vermutung die Tatsache, daß er in seinen Briefen alle möglichen Verbesserungsvorschläge für kirchliche Angelegenheiten macht. Sein cave credas[2]) ist in der Tat etwas Neues. Jedoch übertreiben wir es nicht, wie es etwa Hayd p. 427 macht: „Indem er das Verhältniss zwischen Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis, zwischen dem Inhalte der göttlichen Offenbarung, die auf rein göttlicher Tatsache beruht, und der philosophischen Vermittlung, die reines Machwerk ist, nicht richtig erkannte, huldigte er einem einseitigen Intellektualismus, der nur dadurch gemildert wurde, daß er

---

[1]) Hauréan Bd. I, p. 384.

[2]) Hier soll credere im Sinne des absoluten Autoritätsglaubens verstanden werden!

ihn nicht konsequent durchführte", oder gar wie wenn Reuter meint, Abälard wollte überhaupt statt des Christentums eine natürliche Religion haben! Denn sein cave credas entspringt ja nur aus der Forderung, der Glaubensinhalt dürfe nichts Widervernünftiges enthalten. Diese Forderung stellten aber sämtliche Scholastiker, nur daß sie bei ihren Arbeiten aus Angst vor dem Arm der Kirche und infolge ihrer inneren Gebundenheit allemal zu dem Resultat kamen: Die Glaubenslehre ist vernunftgemäß. Allein Abälard wagt es, der Forderung wirklich nachzukommen und unterfängt sich, die Dogmen nach dem Maßstab der Vernunft ändern zu wollen, bis auch ihn, den feurigen Welschen, Synode und Kerkerhaft zu Kreuze kriechen lassen. Ich billige daher völlig folgende Worte Rémusats: Bède avait allié la theologie aux connaissances philosophiques; on célébrait dans l'Eglise la dialectique de Lanfranc et de Guillaume de Champeaux. St. Anselm avait donné une théorie de Dieu et de la trinité, qu'on n'a point dénatureé en la traduisant sous le titre le Rationalisme chrétien. Mais Abélard a plus hardiment, plus librement que ses contemporains, introduit dans l'exposition du Dogme les procédés de la science et les formes de la logique.[1]) Der Unterschied zwischen Abälard und den übrigen Frühscholastikern ist im Grunde genommen nur ein gradueller. Wohl gemerkt: Das gilt für unseren Fall, wenn wir seine Anschauung über das Verhältnis vom Glauben zum Wissen werten wollen; nicht aber gilt es hinsichtlich seiner theologischen Lehren: von diesen gilt der Satz Deutschs: „Wir begegnen bei ihm Auffassungen, die in seiner Zeit unerhört waren":[2]) aber Deutsch behandelt ja Abälard nur, soweit er kritischer Theo-

[1]) Rémusat II 299.

[2]) Deutsch, P. A., ein kritischer Theologe des 12. Jahrhdts. p. 2.

loge war; wir aber betrachten nur seine philosophischen Meinungen.

Für meine Anschauung spricht ferner die Tatsache, daß Abälard mit seinem cave credas[1]) ebensowenig wie alle anderen Scholastiker die Autorität des Kirchenglaubens erschüttern will. Sein Hauptwerk, die Introductio, beginnt er mit der Hoffnung, durch dasselbe die Christen zu sammeln und zu gewinnen[2]); er schmeichelt sich also, der Kirche einen Dienst zu erweisen. Selbst als man ihn in Soissons der Heterodoxie überführt hatte, hat er für diese Stunde noch die erschütternde Frage: Jesus bone, ubi eras? (I 23) und dieses Bewußtsein der Unschuld begleitet ihn bis hinein in seine letzte Lebenszeit.[3])

Stellen wir endlich die Frage, welche Wirkung Abälards Anschauung über das Verhältnis vom Glauben zum Wissen gehabt hat. Für seine Zeit war sie unstreitig recht groß. „Daß auf dem philosophischen Gebiete eine Schule Abälards existierte, bedarf keines Beweises. Die Tatsache ist zu bekannt“, sagt Denifle.[4]) Und doch besteht Rheinwalds Wort[5]) zurecht: „Der Einfluß seiner reich begabten Persönlichkeit war durchaus mehr anregend als von nachhaltiger Bedeutung für die Kirche und Theologie.“ Daran hinderte einmal der Mangel an Konsequenz in seinen Anschauungen. Es wäre sehr leicht, auch aus seinen Schriften ein Buch Sic et non zusammenzustellen, wie er es aus den Schriften der Väter gemacht hat. Vor allem aber war schuld, daß auf ihm der

[1]) s. oben!

[2]) Nunc ad lucrandas animas hoc convertam, ut saltem circa undecimam ad excolendam Dominicam vineam prout possum introeam II 3.

[3]) cf. den schönen Brief, den uns Berengar von ihm aufbewahrt hat. II 776.

[4]) Archiv p. 616. cf. 614 ff. und die Briefe Bernhards 357 f., 188 f. u. a.

[5]) Rheinwald p. 6.

Fluch des Ketzers ruhte: Man muß die Allmacht der mittelalterlichen Kirche in Rechnung ziehen, dann wird man es verstehen, daß seine Schule „keinen langen Bestand hatte." Zudem kam bald nach ihm die Lehre von der zweifachen Wahrheit auf, die viel einfacher die Frage nach dem Verhältnis vom Glauben zum Wissen zu lösen schien. Man zerhieb also das Band, über welches noch Abälard soviel spekuliert hatte! Erst Kant hat es wieder geknüpft, indem er betont, daß beide, Glaube und Wissen, zusammengehören, sofern der psychische Vorgang des Glaubens nicht ohne Verstandesbildung verläuft, daß aber trotzdem beide nicht miteinander vermischt werden dürfen, da sie ganz verschiedenen Verhaltungsweisen des Geistes entsprächen, sofern im Erkennen das vorstellende Ich tätig ist, im Glauben das fühlende, wollende Ich.[1])

Immerhin ist Abälards Lehrgebäude auch nach seiner philosophischen Seite bemerkenswert genug, indem wir in ihm gleichsam einen Hauch der modernen Zeit spüren. Hier wird das Recht des Individuums berücksichtigt, hier wird das Wort, Widervernünftiges dürfe im Dogma keinen Platz haben, auch in die Tat umgesetzt, hier wird durch die Lehre, der Glaubensinhalt müsse auch auf Grund unseres sittlichen Bewußtseins für wahr gehalten werden, schon darauf hingewiesen, daß der Glaube ein subjektives Bedürfnis sei. Erdmann (Entwicklung 128) hat gut Abälard mit Schleiermacher verglichen: in beiden Männern paare sich Frömmigkeit mit scharfer Dialektik. Schleiermacher aber verehren wir als den größten modernen Theologen. Petrus Abälard dagegen mußte wie ein Verfemter ruhelos herumirren; er war ein Opfer der mittelalterlichen Kirche.

---

[1]) Laas, Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen. Berlin 1882.

Inhaltsverzeichnis.

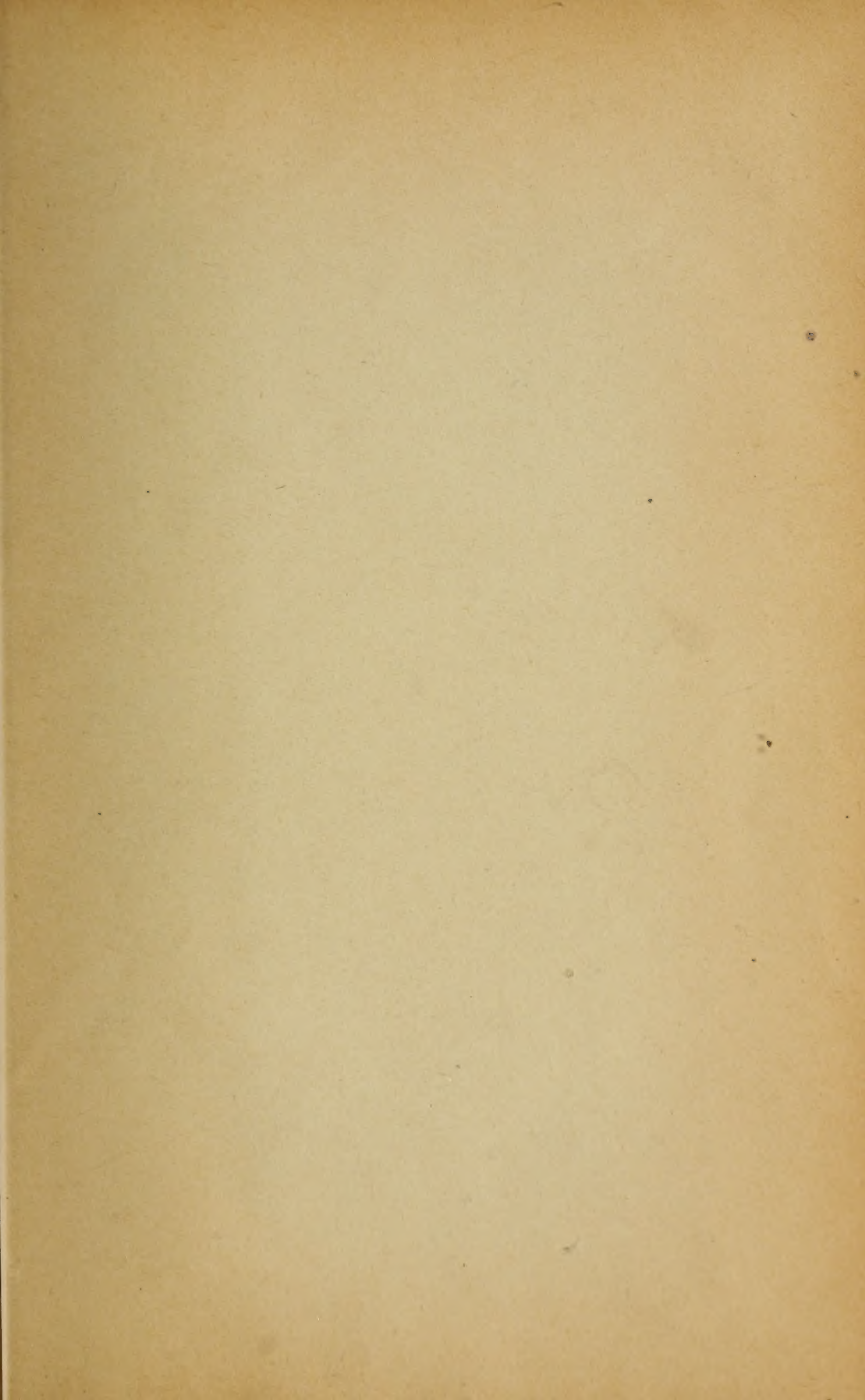
Lebenslauf.

Kurt Friedrich Schreiter, am 21. August 1883 zu Lengenfeld i. V. geboren, besuchte das Nikolaigymnasium zu Leipzig und studierte dann seit dem Sommersemester 1903 an der Universität Leipzig Theologie, später klassische Philologie und Philosophie, diese vor allem bei Herrn Geheimrat Max Heinze. Im November 1908 bestand er das Staatsexamen für das höhere Schulamt, Juni 1909 unterzog er sich einer 1. Erweiterungsprüfung, Februar 1910 dem 1. theologischen Staatsexamen, Dezember desselben Jahres einer 2. Erweiterungsprüfung. Seit November 1908 ist er im höheren Schuldienst der Stadt Leipzig tätig.

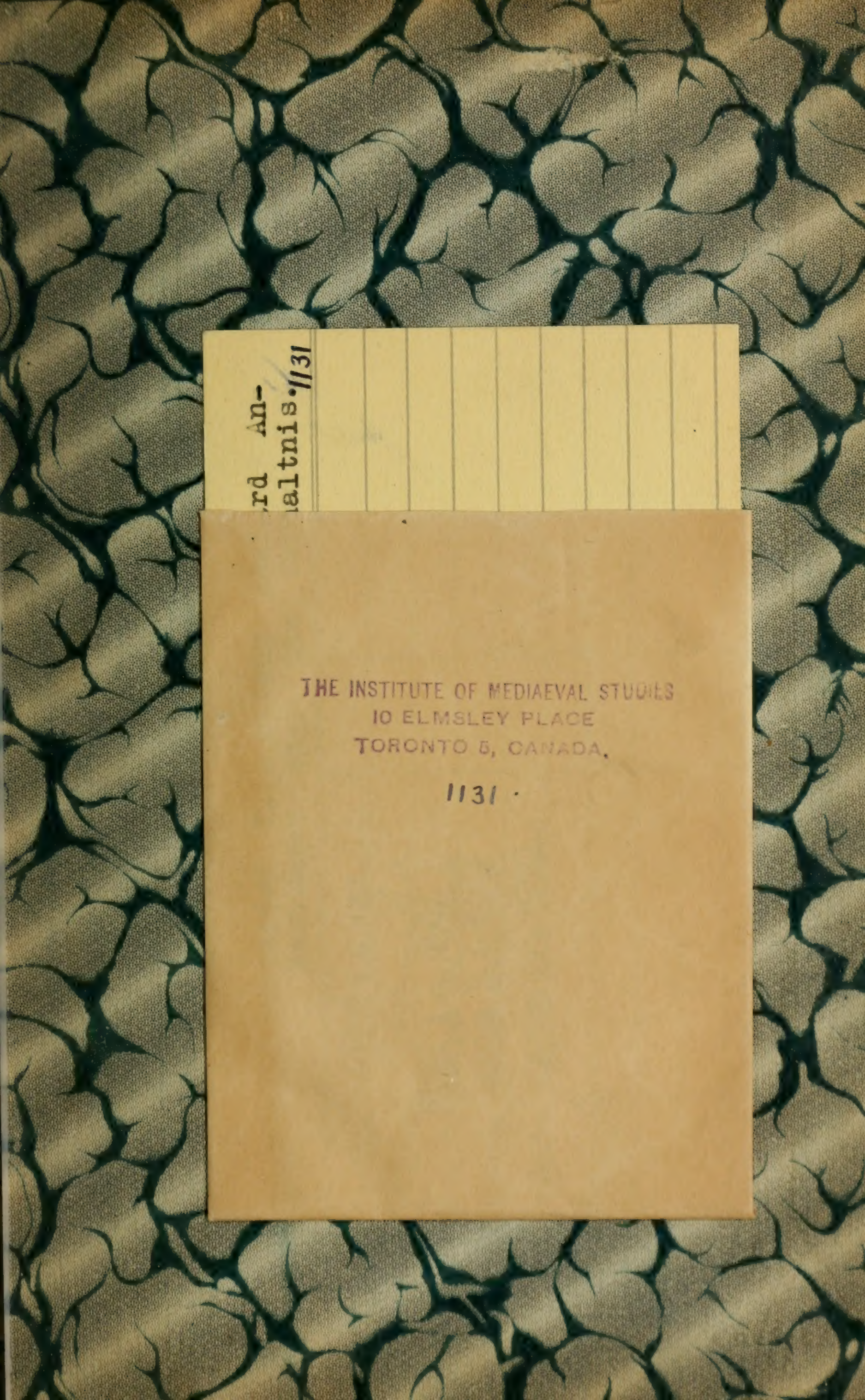











THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
1131

